

مبادئ الفلسفة

الدكتور
عبد الحميد الصالح

مبادئ الفلسفة

القسم الأول

الفلسفة : اصولها وصلاتها

أ ـ اصول الفلسفة

الفصل الأول

ما هي الفلسفة

ـ مشكلة تعريف الفلسفة .

ـ تعريفات الفلسفة .

ـ نماذج من التعريفات المعاصرة للفلسفة .

ـ وحدة الفلسفة وتعدد المذاهب .

ـ الفلسفة اليوم .

ما هي الفلســفة

يرى مارتن هيدجــر (١٨٨٩ ــ ١٩٧٦) : اننا إذا سألنا ما الفلسفة ؟ فإننا بهذا السؤال نمس موضوعاً واسعاً جداً ، ولان الموضوع واسع ، فإنه يبقى بغير تحديد ، ولانه بغير تحديــد ، ففي مقدورنا أن نتناوله من خلال أكثر وجهات النظر اختلافاً ، ومع ذلك فسوف نعثر دائماً على شيء من الحق ، ولكن بما أن الآراء الممكنة ، كلها متداخل بعضها في بعض ، فنحن على شفا الوقوع في خطر يفتقد معه حديثنا الاحكام اللازم •

ولنفترض الآن بأننا استعطنا العثور على طريق يؤدي بنا الى تحديد أدق للسؤال ، عندئذ يظهر على الفــور اعتراض خطيــر ضد موضوع حديثنا ، هو أننا عندما نسأل ما الفلسفة ؟ فنحن نتكلم على الفلسفة ، وتساؤلنا بهذه الطريقة يضعنا ــ بشكل واضح ــ فــي موقف عال على الفلسفة أي بمعزل عنها ؛ بينما الهدف مــن سؤالنا هو أن ندخــل في الفلسفة وأن نقيــم فيها ، فنسلك وفق طريقتها ، أي أن «تتفلسف» لذلــك يتحتم على الطريق الذي تسير فيه أحاديثنا ألا يكون واضح الاتجاه فحسب ، بل لا بد لهذا الاتجاه أن يعطينا في الوقت نفسه ، الضمان بأننا نتحرك داخل الفلسفة لا أن ندور حولها من الخارج •

مشكلة تعريف الفلسفة :

إن كل من يدرس الفلســفــة لا بد أن يتعرض الــى هذه المشكلة «ما هي الفلسفة؟ » ولا شك أن طريقة الاجابة ، كثيرا ما تثير الدهشة والاستغراب في نفوس من اعتادوا الاجوبة الجاهزة عن كل الاسئلة ، فالاجابة هنا ليست مباشرة ولا واحدة ، فهي غير مباشــرة لانها تمر عبر كل أنماط الممارسات الفلسفية ، وهي ليست واحدة ، لان نظــرة سريعة نلقيها على تاريــخ الفلسفة تبين لنا أن الاجوبة متعددة ومختلفــة وفقاً لتعدد الازمــان واختلاف النظم والاتجاهات

الفلسفة ، بحيث نصل في النتيجة الى أن أحسن وأنجع طريقة لتحليل هذا المشكل (طالما سلمنا بأن تعريف الفلسفة يمثل مشكلا في حد ذاته) تتمثل بالرجوع الى النصوص والتعرف من خلالها على طبيعة التفكير الفلسفي وخصوصيته .

إن التفسير التقليدي لكلمة «فلسفة» على أنها «حب الحكمة» لا يساعد كثيراً في تقديم تعريف واضح للفلسفة ، ومع ذلك ، لا بد من قول كلمة في هذا الموضوع .

إن المؤرخين متفقون على أن كلمة فلسفة معربة وأصلها يوناني ومعناها «حب الحكمة» أو «محبة الحكمة» غير أنه من السخف أن نعتقد أن اليونانيين هم أول من استعملوا كلمة الحكمة أو تعرفوا عليها ، فالحضارات التي ازدهرت في الشرق أيام طفولة الفكر اليوناني وكانت مصدر إلهام للفكر الاغريقي كانت تعرف كلمة الحكمة وتستخدمها بالمفهوم نفسه الذي استخدمها فيه فيثاغورس بعد ألفي سنة ، حتى أن ديوجانيس الذي عاش في القرن الثالث الميلادي وضع كتاباً ضمنه سيرة مشاهير الفلاسفة المصريين والشرقيين وأهم نظرياتهم ، فارتد بنشأة الفلسفة الى الشرق القديم ، ولهذا الرأي أنصار كثر ، لهذا ينعقد الرأي على أن الشرق قد سبق اليونان الى ابتداع حضارات مزدهرة تقوم على علوم عملية ونظرية ناضجةودراسلت دينية قيمة،ولم تكن الحضارةمنحصرةفي بابل أو في مصر أو فارس ، فهناك الهند والصين ممن وردت في آثارهم كلمة الحكمة قبل اليونانيين بأكثر من ألفي عام ، وان الفلاسفة اليونانيين أمثال طاليس وفيثاغورس تلقوا علومهم في سورية ومصر غالباً وفي العراق أحياناً .

ونعود الى سؤالنا ، ما هي الفلسفة ، وما تعريفها ، وما هي نتائجها ؟ إن التعاريف التي وضعت للفلسفة ، ونحن نجدها في آثار الفلاسفة منذ أول ناطق بهذه الكلمة الى يومنا ، تحتل مكان الصدارة من حيث كثرتها بالنسبة لبقية العلوم وهي تكاد لا تقع تحت حصر ، وان الاختلاف بينها يتجاوز الاسلوب واللفظ في بعض الاحيان . فهل نأخذ بتعريف بيكون ، الذي يقول : إنها المعرفة الناشئة عن العقل ، فهذا التعريف على اختصاره جدير بالاختيار بعد أن

انسلخ عن الفلسفة معناها العام الذي كان يطلق عليها في القرون الخمسة الاخيرة قبل الميلاد والممتد حتى القرون الوسطى . ولكنه بالتأكيد ليس تعريفاً جامعاً مانعاً طالما أن التعريف الجامع هو الذي يجمع صفات المعرّف فلا يغفل منها شيئاً ، والمانع هو الذي يستبعد أية صفات أخرى ، فيمنع بذلك دخول موضوعات تحت التعريف لا تمت إليه بصلة . وهذا أفضل التعريفات لو لا أنه، كما نلاحظ ، أمر عسير المنال ، ولكن هناك تعريفات أخرى كثيرة ، يحسن بنا الاطلاع عليها كيما نستطيع تكوين فكرة عن موضوعنا ، ويمكننا أن ندرج فيما يلي تعريفات الفلسفة منذ نشأتها في العهود القديمة وحتى عصرنا الحاضر .

تعريفات الفلسفة :

١ ــ سقراط : الفلسفة هي البحث العقلي عن حقائق الاشياء المؤدي الى الخير وهي تبحث عن الكائنات الطبيعية وجمال نظامها ومبادئها وعلتها الاولى .

٢ ــ أفلاطون : الفلسفة هي البحث عن حقائق الموجودات ونظامها الجميل لمعرفة المبدع الاول ، ولها شرف الرئاسة على جميع العلوم .

٣ ــ أرسطو : الفلسفة هي العلم العام وفيه تعرّف موضوعات العلوم كلهافهي معرفة الكائنات وأسبابها ومبادئها الجوهرية وعلتها الاولى .

٤ ــ ابيقور : الفلسفة هي النشاط العاسي والعملي الذي يحقق السعادة في الحياة .

٥ ــ ديوجانس : الفلسفة هي علم السعادة في الحياة والعمل لتحقيقها .

٦ ــ الكندي : الفلسفة هي علم الاشياء بحقائقها وهذه الحقائق كلية ولها شرف على جميع العلوم الانسانية ولكن الشرف الاعلى بين علوم الفلسفة للفلسفة الاولى .

٧ ــ الفارابي : الفلسفة هي العلم بالموجودات بما هي موجودة .

٨ ــ ابن سينا : الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصور الامور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الانسانية .

٩ ــ ابن رشد : الفلسفة هي النظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع .

١٠ ــ اخوان الصفا : الفلسفة أولها محبة العلوم وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة البشرية ، وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم .

١١ ــ صدر الدين الشيرازي : الفلسفة هي استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات .

١٢ ــ قطب الدين الشيرازي : الحكمة خروج النفس الانسانية الى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل .

١٣ ــ الاكويني : الفلسفة هي الحكمة التي تعالج العلل الاولى .

١٤ ــ ديكارت : الفلسفة هي العلم العام لجميع العلوم وهي معرفة العناصر الاساسية في كل علم وهي معرفة الكائن الجدير بالكينونة .

١٥ ــ لوك : الفلسفة دراسة العقل البشري .

١٦ ــ كنط : الفلسفة علم القوانين التي تنكشف للباحث في أثناء قيامه بعملية نقد العمل ، وهي المعرفة العقلية الناشئة عن المعاني المدركة بالعقل .

١٧ ــ فخته : الفلسفة فن المعرفة .

١٨ ــ هيجل : الفلسفة معرفة الحقائق الثابتة .

إن هذه التعاريف على كثرتها واختلافها تكاد تتفق على أن أهم ما في الفلسفة هو نتيجتها العملية ، إذ بفضلها يتصف الانسان بالحكمة التي لولاها لانهارت كل القيم الانسانية وزال الفرق بين الخير والشر والسعادة والشقاء فعلى هذا الاساس وضع كونفوشيوس شروطه في السيد الاعلى للمدينة ، ووضع أفلاطون جمهوريته وللغرض نفسه أجهد الفارابي نفسه في المدينة الفاضلة .

ولكي نعلم مدى تأثير الفلسفة في نفس الانسان ورفعه الى قمة شامخة من

الزهد نسجل أقصر محاورة في التاريخ دارت بين ديوجانس[1] وبين الاسكندر، حينما زاره الاسكندر في كورنث وبصحبته وزراؤه وقواده ، فلم يعر الفيلسوف زائره العظيم أي اهتمام ، وتلقاه وهو مستلق على الرمال يستمتع بأشعة الشمس الدافئة

ــ أنا الاسكندر الكبير من مقدونيا .

ــ وأنا ديوجانس الكلبي .

ــ اطلب مني شيئاً .

ــ لا تحجب عني نور الشمس .

وحين سمع الاسكندر وزراءه يسخرون بالفيلسوف قال قولته المشهورة : «لو لم أكن الاسكندر لتمنيت أن أكون ديوجانس» .

والجدير بالذكر أن معنى الفلسفة قد اتسع عند أرسطو حتى بات يشتمل كل المعارف العقلية واستمر ذلك المعنى الشامل حتى أوائل العصر الحديث ــ حين بدأت العلوم تستقل عن الفلسفة واحداً تلو الآخر :

١ ــ استقلت الفيزياء عن الفلسفة في القرن السابع عشر بفضل جاليليو وديكارت ونيوتن لان هؤلاء رأوا ضرورة استبعاد المقولات الميتافيزيقية التي كانت تقوم الفيزياء على أساسها ، والتأكيد على التجربة والملاحظة ولكن التمييز الدقيق بين الفلسفة والفيزياء لم يتحقق إلا مع نهاية القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر .

٢ ــ واستقلت الرياضيات في القرن السابع عشر (بعد الفيزياء) وخصوصاً علم الفلك ولكن هذا العلم ظل عند كوبرنيكوس متأثراً باعتبارات دينية وميتافيزيقية .

---

(١) ــ ديوجانيس اشهر فلاسفة الكلبيين ، وقد بلغت شهرته شهرة الاسكندر ولم يكن في اليونان اشهر منهما .

٣ ـ استقلت العلوم الحيوية : الفسيولوجيا والطب بوجه عام في القرن التاسع عشر •

٤ ـ ومع بداية القرن العشرين أخذ علم الاجتماع يشق طريقه الخاص ليصير علماً وضعياً يعنى بدراسة الظواهر الاجتماعية في المجتمعات المختلفة ، وكان قد بدأ ذلك مع اوغست كونت منذ منتصف القرن التاسع عشر •

وقد تطور معنى الفلسفة مع تطور الميادين الفلسفية ، يقول ديكارت : إن الفلسفة شجرة ، جذورها الميتافيزيقا ، وجذعها الفيزياء ، وغصونها كل العلوم الاخرى (ويحصرها في ثلاثة ميادين رئيسة : الطب ، الميكانيكا ، الاخلاق)

ويقول كورنو : إن الفلسفة تبحث في أصل معارفنا وفي مبادىء اليقين وتسعى للنفاذ الى أسباب الوقائع التي يقوم عليها بناء العلوم الوضعية • ويرى أن ثمة تمييزاً دقيقاً بين الفلسفة والعلوم على أساس أن العلوم تحتمل حلولا يقينية يمكن الاقرار بصدقها ، أما الفلسفة فتحصر نفسها في دائرة من المشاكل تظل هي هي دائماً ، رغم تغير أشكالها وصورها ، وصفتها المشتركة أنها لا تقبل الخضوع لرقابة التجربة ، أما دور الفلسفة : فهو إثارة هذه المشاكل باستمرار وجعلها دائماً موضوعاً للبحث والنقاش وتقدمها يقوم في تعميق مفهوماتها ، والفلسفة لا تقبل إلا آراء احتمالية وفردية • ومع ذلك فهي تفيد في تقدم العلوم الوضعية ، بدفعها الى التفكير في مبادئها وبما تقوم به من تركيبات عقلية لنتائج هذه العلوم •

نماذج من التعريفات المعاصرة للفلسفة :

يعرف هوسرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) مؤسس مذهب الظاهريات ، الفلسفة بأنها : «من حيث جوهرها ، علم بالمبادىء الحقيقية وبالاصول ، وبجذور الكل ، وعلم ما هو جذري يجب أن يكون جذرياً من كل ناحية ومن كل الاعتبارات» • يبدأ المذهب الظاهراتي من نقد الرياضيات ليصل الى اكتشاف طريقة لتحصيل الحقائق الاساسية على قاعدة « الذهاب الى الاشياء نفسها » مع استبعاد كل النظريات السابقة المتعلقة بالواقع انطلاقاً من مبدأ سلبي يضع بين أقواس (يهمل ،

يطابق) كل ما لم يبرهن عليه بطريقـة يقينية ، ومبدأ ايجابي يعتمد العيان المباشر للاشياء أي الظواهر بصفتها معطى حقيقياً للشعور وتقوم الظاهريات بوصف عالم الظواهر والكشـف بدقة عـن الروابط ، وتخليص الابحـاث من من القضايا الزائفة والمعاني الكاذبة التي يتلقاها الفينومينولوجي (الظاهراتي) من الماضي أو من الاحكام السابقة التي تعوق تقدم الفكر الفلسفي •

أما **ادموند هوسرل** فيرى أن تترك قضايا الوجود والتاريخ والحضارة للعلوم الجزئية حيث لا مكان للميتافيزيقا بعد أن قضى عليها كانط ، وعنده أن الفلسفة هي علم الشعور ، وهي الادراك العلمي للشعور وموضوعاته وقوانينه •

لكن **الكانطية الجديدة** (فلهلم فند لبندو هيـرش ريكرت) قـد أعادت الى الفلسفة مكانتها بصفتها علم النظرة في العالم مع الاعتراف بأن لا شأن للفلسفة بالبحث في وجود الاشياء فهي من شأن العلوم الجزئية التي يبحث كل علم منها في قطعة من الواقع وتعريف الفلسفة عنـد الكانطية الجديدة ، أنها العلم الذي يبحث في القيم المتعلقـة بالحق والخيـر والجميل والمقدس • ففهم العالم هو فهم للقيم وادراك معنى العالم هو ادراك للقيم التي تحققها في الحياة وتبعاً لذلك تنقسم علوم الفلسفة الى : المنطق والاخلاق وعلم الجمال وفلسفة الدين •

ولكن **ماكس شيلر** (١٨٧٤ـ١٩٢٨) الذي تبنى فلسفة القيم قرّبها كثيرا من منهج الظاهريات فقد رأى فـي الظاهريات منهجاً لايجاد فلسفة موضوعية كلية وهكذا يعرّف الفلسفـة بأنها «مـن حيث الجوهر نظرة دقيقة بينة لا تزيد بالاستقراء ولا تنقص، صادقة على الوجود العرضي صدقاً قبلياً والفلسفة نظرة في كل الماهيات والـروابط بين الموجـودات في ترتيبها وتدرجها وعلاقاتها مع الموجود والمطلق وماهيته»•

أمـا **ليون برنشفيك** (١٨٦٩ ــ ١٩٤٤) فقـد ذهب الـى أن مهمة الفلسفة المعاصرة هي التأمل المستمد من تاريخ الفكر الانساني ، اذ مهمة التأمل الفلسفي هي الشعور بالطابع التأملي الذي يمثله تقدم العلم الحديث ، وفعل العالم يتقدم على شعور الفيلسوف الذي يصـوغ المعرفة العلميـة التي أتى بها ديكارت أو

نيوتن في إطار الاستدلال القياسي أو الاستقراء التجريبي ، بل ربما قام بتغليف الديناميكية العلمية ببقايا مثل عليا قديمة ، أي انه على حد تعبير برغسون «يأخذ الجهاز المنطقي للعلم على أنه العلم نفسه» • انه يضع الخمرة الجديدة في زقاق قديمة •

وهذا مرلولونتي (١٩٠٨ ــ ١٩٦١) يصف الفلسفة بأنها يوتوبيا الامتلاك عن بعد . انها تستشعر الملاك فيما تكون وهي لا تتحقق إلا إذا تخلت عن الهوية مع ما تم التعبير عنه فتبعده لتدرك معناه : لأن في داخلها مضادها ، وهي ليست جادة أبداً . فالجاد هو الذي يقتصر على شيء واحد يقول له نعم والفلاسفة يريدون دائماً الاضداد ، يريدون أن يُحققوا ولكن بأن يدمروا ، أن يلغوا ولكن بأن يحافظوا •• ويصف الفيلسوف بأنه انسان ليس واقعيا تماما •• وعند نهاية التفكير الذي يعزله أولا ولكن بمزيد من الاستشعار لروابط الحقيقة التي تربطه بالعالم وبالتاريخ لا يجد الفيلسوف : هاوية الأنا أو العدم المطلق بل الصورة المتجددة للعالم ، يجد نفسه مغروسا فيها بين الآخرين :

ان الفيلسوف هو الانسان يحتوي بصمت على مفارقات الفلسفة ، لانه لكي يكون المرء انساناً ، يجب أن يكون أكثر قليلا وأقل قليلا من الانسان» •

أما موريس شلك (١٨٨٢ ــ ١٩٣٦) مؤسس دائرة فينا للفلسفة التحليلية والمنطق الوضعي فيقول إن الفلسفة ليست علماً بل هي نشاط أو فعالية في كل علم ؛ فالعلوم لا تستطيع اكتشاف صحة قضية أو بطلانها قبل معرفة معناها ان المشاكل الحقيقية هي مسائل علمية ، واما المشاكل التي اطلق عليها اسم مشاكل فلسفية طوال قرون عديدة ، فمصيرها هو : ان بعضها سيختفي لمجرد بيان أنها أخطاء وسوء فهم للغة وبعضها الآخر سيتبين أنه مجرد مسائل علمية عادية بغلاف فلسفي ؛ لهذا يدعو شلك فلاسفة المستقبل أن يكونوا علماء وهكذا تتحول الفلسفة عند شلك وأتباعه من نمط كارناب الى تحليل معاني القضايا العلمية ، وتتحول مهمتها الى إيضاح المعنى بصفته خطوة ضرورية في كل بحث علمي • والتصور العلمي الدقيق يجب أن يدل دلالة وحيدة ؛ لا يختلط بغيره ؛ وتصور الحقيقة يجب أن يردّ الى تصور الترتيب ذي المعنى الواحد ، إن رد

الفلسفة الى مجرد تحليل وتعريف للالفاظ لا يقرّبه فيلسوف واحد لانه ينزل بالفلسفة الى دور تافه .

وهذا **كارل ياسبرز** (١٨٨٣ — ١٩٦٩) يدافع عن حقيقة الفلسفة ودورها بالنسبة الى العلم فيقول : إن الفلسفة منذ بداياتها الاولى «عدّت نفسها علماً من الطراز الاول ، وكان الهدف الرئيس للمشتغلين بها ، تحصيل أعلى درجة من المعرفة اليقينية .

أما السبب الذي جعل طابعها العلمي موضعاً للتساؤل ، فيمكن فهمه في نمو العلوم الحديثة في القرن التاسع عشر ، وإذا كان للفلسفة — بعد ذلك التقدم العلمي — أن تطلب أن ينظر اليها كعلم فلا بد أن يكون ذلك بمعنى مختلف عن قبل ، أي بالمعنى الذي يطلق به اسم العلم على تلك العلوم الحديثة التي تقنع بفضل ما تنجزه .. وإذا عرفنا كيف يحصل العلم على الاقرار بصحته اقراراً كلياً فقد بات واضحاً أن الفلسفة لا تقوم لها قائمة بهذا المعيار . انها تشتغل في أفكار خاوية انها تضع فروضاً لا تقبل البرهنة ، انها لا تحفل بالتجربة ؛ انها تستولي على طاقات يحتاجها البحث السليم وتبددها في كلام فارغ عن الكل ....

وفي الوقت الذي ساد فيه الاضطراب فيما يتعلق بمعنى العلم تحتم القول :

١ — إن الفكرة القائلة إن المعرفة الفلسفية الكلية ، هي معرفة علمية ، هي فكرة باطلة .

٢ — يجب القيام بتنقية العلوم وتوضيحها وتلك مهمة يجب أن يتولى العلماء أنفسهم الجانب الاكبر منها ، ولكن الفيلسوف لا بد أن يشارك في العمل الفعلي لهؤلاء العلماء .

٣ — الفلسفة المحضة يجب أن تمارس في الظروف الجديدة التي خلقتها العلوم الحديثة ، وهذا لصالح العلوم نفسها ؛ لان الفلسفة حية دائماً في العلوم ولا يمكن أن تنفصل عنها حتى ان ايضاح الفلسفة والعلم لا يمكن أن يتحقق الا

بالتعاون فيما بينهما ، ونبـذ الفلسـفة يفضي عـادة الى نوع غير متعمد لفلسـفة رديئة •

والعمل العيني للعالم تقـوده فلسفة هو علـى وعي أو على غير وعي بها : وهذه الفلسـفة لا يمكن أن تكـون موضوع منهج علمي • والفلسـفة داخلة في صميم العلوم الحالية نفسها ، انها المعنى الباطن الذي يزوّد العالِم بالزاد العلمي ويرشد عمله المنهجي •

إن العلم البحت يحتاج الى الفلسـفة المحضة•ولكن كيف للفلسـفةأن تكون محضا وهي تسعى دائماً الى أن تكون علماً ؟ والجواب عند ياسبرز : انها «علم» ولكن من ذلك النوع القائم في معنـى البحث العلمي الحديث ، أقل وأكثر من العلم معاً انها لا تنفصل عن العلم وهي ترفض أن تأثم في حق النظر المسلم به كلياً وكل من يشتغل بالفلسـفة (أو يتفلسف) لا بد له أن يكون على معرفة بالمنهج العلمي• وكل من يتفلسـف يسعى الى المعرفة العلمية لانها السـبيل الوحيد الى اللامعرفة Nonknowledge الحقة بصفتها الدرجة العليـا من الادراك : الدرجة التي تكون فيها المعرفة غارقة في فهم الاسرار (بحيث تكون في الواقع نوعاً من عدم المعرفة) وكأن أروع النظرات يمكـن أن تحصّـل فقط من خلال بحث الانسان عن الحدّ الذي عنده تجنح المعرفة وترتطم بالارض •

الفلسـفة ترفض الاعتقـاد الخرافي في العلـم كما ترفض ازدراء العلم وهي تعترف بالعلم اعترافا لا تحفظ فيه ولا شروط : وترى فيه أروع انجاز للانسان على مدى التاريـخ ، انجـاز هو مصـدر لكثير من المخاطر : لكنه ذو فوائد أعظم ••وهكذا يمكن القول عن المجهـودات الفلسفية إنها علمية ، لان الفلسـفة تسلك مسلكاً منهجيـاً ، ولانها واعيـة بمناهجها ؛ لكن هذه المناهج تختلف عن مناهج العلم من حيث انها ليس لها موضوع خاص للبحث شأن العلم الجزئي • ولو قلنـا إن موضـوع الفلسـفة هو الكـل ، والعالم ، والوجود ؛ فإن النقد الفلسفي يجيب : ان هذه الالفاظ لا تـدل على موضوعات حقيقية . إن مناهج الفلسـفة تتجاوز الموضوعات •

ولما كان تفكيرنا غير منفصل عن الموضوعات ، فإن تاريخ الفلسفة وصف لنجاح الانسان في تجاوز موضوعات الفلسفة والعلو عليها ، تلك الموضوعات العظمى التي أبدعتها الفلسفة التي تدل على اتجاه التجاوز أو العلو الفلسفي Philosophical Transcending ، فلا بديل اذن عن الكلام العميق الذي ينطق به الميتافيزيقي ولا بد من ادراك هذا الكلام وتفهمه واستيعابه من مصدره في تاريخ الفلسفة ، فهو ليس مجرد معرفة بشيء قد كان ذات يوم ، بل هو اشاعة للحياة فيه من جديد .

لكن الفلسفة في هذا العلو Transcendace العقلي (الذي هو خاصة الفلسفةومناظر للاشكال العلمية) هي أقل من العلم ، لانها لا تحصل على نتائج ملموسة ولا معارف ملزمة عقلياً : فالحقيقة العلمية واحدة بالنسبة الى الجميع ، اما الحقيقة الفلسفية فتلبس أثواباً تاريخية عديدة : كل واحد منها مظهر ووجه لحقيقة وحيدة ، ولكل منها ما يبرره ، لكنها لا تقبل ابلاغها بصورة واحدة : والفلسفة الواحدة هي الفلسفة الخالدة التي تدور حولها كل الفلسفات لا أحد يملكها وانما يشارك فيها كل فيلسوف بنصيب ومع ذلك فإنها لا تستطيع تحقيق بناء عقلي صادق بالنسبة الى الجميع وصحيح صحة مطلقة ، وهكذا .. فالفلسفة ليست أقل ، بل وليست أكثر من العلم بوصفها مصدراً لحقيقة غير ميسورة للمعرفة العلمية الملزمة وهذه الفلسفة هي المقصودة في التعريفات التالية وأمثالها :

أن يتفلسف يعني أن يتعلم كيف يموت أو كيف يرتفع الى مستوى الالوهة. أن يتفلسف يعني أن يعرف الموجود بما هو موجود : أي أن التفكير الفلسفي هو فعل باطن ، انه يهب بالحرية . وهو دعوة الى العلو أو بصيغة أخرى : الفلسفة هي الفعل الذي نصير به شاعرين بالوجود الحق ، أو الفلسفة هي الطريق الى توكيد الانسان لذاته من خلال التفكير .

ولكن أية قضية من هذه القضايا لا تشكل تعريفاً بالمعنى الصحيح لانه لا تعريف للفلسفة ، لانها لا يمكن أن تتحدد بشيء خارج عنها ، ولا يوجد

جنس فوق الفلسفة يمكن أن تندرج الفلسفة تحته كنوع ، انما تحدد الفلسفة نفسها وتربطها مباشرة بالالوهة ، ولا تبرر نفسها بأي نوع من أنواع المنفعة ، انها تنمو من الينبوع الاول الذي فيه يَتَسَلّم الانسان الى ذاته .

العلوم لا تشمل الحقيقة كلها ، انها تشمل فقط المعرفة الدقيقة الملزمة للعقل والصادقة صدقاً كلياً ، والحقيقة ذات مجال أوسع وشطر منها يمكن أن يكشف عن نفسه للعقل الفلسفي وحده ، وقد وضعت منذ بدايات القرون الوسطى كتب فلسفية كثيرة بعنوان «في الحقيقة» والى اليوم لا تزال هذه المهمة ملحة وعاجلة ، أي مهمة ادراك ماهية الحقيقة ، في مداها التام وفي الظروف الحالية للمعرفة العلمية والتجربة التاريخية .

أما جون ديوي (١٨٥٩ ــ ١٩٥٢) فإنه لا يخرج في تصوره للفلسفة عن صميم مذهب البراغماتيين في القول إن حقيقة الفكرة تقوم في فعالية نتائجها العملية ، وان الفكر متعلق أساساً بالعمل .

فلم تنشأ الفلسفة ــ عند ديوي ــ عن مادة عقلية ، أي عن تفكير نظري في مشاكل الوجود ، والكون والانسان ، بل إن الفلسفة كانت محاولة للتوفيق بين المعتقدات الشائعة وبين التبرير العقلي لها . ولما كانت الفلسفة تهدف الى التبرير العقلي لامور تقبلها الناس لاسباب انفعالية واجتماعية ، فقد كان عليها أن تبحث عن جهاز عقلي للبرهان ومن هنا قامت بانشاء المنطق والبرهان العقلي .

«ولو أن المرء بدأ ــ دون تحفظات عقلية ــ في دراسة تاريخ الفلسفة على انه فصل من فصول تطور الحضارة والمدنية ونموها لا على انه شيء مستقل منعزل ، ولو ربط بين تاريخ الفلسفة ودراسة الانثروبولوجيا والحياة البدائية وتاريخ الدين والادب والنظم الاجتماعية ، فمن المؤكد أنه سيصل الى حكم مستقل ... وبدلا من المنازعات حول طبيعة الحقيقة الواقعية ، تكون لدينا صورة للتصادم الانساني بين الهدف الاجتماعي والمطامح ، وبدلا من محاولة المستحيل في تجاوز التجربة نحصل على تسجيل مفيد لمحاولات الانسان في التعبير عن التجربة ، وبدلا من المحاولات النظرية البحتة للتأمل (كمشاهدين

بعيدين) في طبيعة الاشياء في ذاتها المطلقة ، ستكون لدينا صورة حية لاختيار الانسان المفكر ــ عما يرى أن تكون عليه الحياة •

وإذا تم الاعتراف بأن الفلسفة التي تعمل تحت ستار البحث في الحقيقة المطلقة ، انما كانت فعلا تهتم بدراسة القيم السابقة المستقرة في المنقول الاجتماعي ، وانها نشأت من الصراع والتصادم بين الغايات الاجتماعية ومن تنازع المؤسسات الموروثة مع الميول المعاصرة ، نقول إذا تم الاعتراف بذلك فعندها سيتبين أن مهمة الفلسفة في المستقبل هي أن توضح أفكار الانسان عن النزاعات الاجتماعية والاخلاقية في زمانهم ، بهدف أن تكون ــ قدر الطاقة الانسانية ــ أداة لمعالجة هذه النزاعات ، وما كان يبدو غير واقعي حين كان يصاغ في تمييزات ميتافيزيقية ، سيصبح بالغ المعنى حينما يرتبط بمأساة الصراع بين المعتقدات والمثل الاجتماعية •

«ان الفلسفة حين تتخلى عن احتكارها العقيم للبحث في الحقيقة المطلقة النهائية ، ستجد عوضها في القاء الضوء على القوى الاخلاقية التي تحرك الانسانية وفي الاسهام في مطامح الانسان الى بلوغ مزيد من السعادة المنظمة الذكية» •

ويؤيد **جان بياجيه** (١٨٩٦ ــ) قول ياسبرز في «ان الانسان لايمكنه الاستغناء عن الفلسفة •• والمسألة الوحيدة القائمة هي أن نعرف هل هي واعية أو غير واعية جيدة أو رديئة ، غامضة أو واضحة ••»

يرى بياجيه أن المشاكل التي لها دلالة من الناحية العلمية قد تكون في كثير من الاحيان ذات دلالة انسانية ثابتة أبداً ، وبالتالي تكون مشاكل فلسفية مشروعة . ويضرب مثالا على ذلك مشكلة معنى الحياة ، التي كثيراً ما تسمى بمشكلة «الغائية» في الوجود أو الغاية من الوجود • فهي مشكلة ليست بذات دلالة علمية حالية • «لان تقديم تعبير عقلي علمي عن فكرة غائية الحياة يعود الى جعل الحياة نتيجة خطة موضوعة من قبل بأمر إلهي أو جعلها مقرا لغائية باطنة . ولسير نحو التقدم •••• لكن هذه مجرد فروض لا ندري عنها شيئاً •• فلنسلم إذن للوضعية بأن مثل هذه المشكلة ليست لها معنى حاضر من ناحية

المعرفة العلميـــة ، لكن مـــع ذلك يبقى صادقـاً (وهذا أمر لا علاقة له بامكان التحقق) أن هذه المشـــكلة أساسية من وجهـــة نظر الوجـــود الانساني والذات المفكرة ، لان علينا أن نختار بيـــن حياة بلا قيم ، وحيـــاة ذات قيم نسبية وغير ثابتة وحياة مرتبطة بقيم مدركة على أنها قيم مطلقة وملزمة ، وانكار هذه المشكلة لانها حيوية وبغير حلول علمية يقينيـــة ، أمر غير معقول ومحال ، لانها مشكلة موضوعة أمامنا باستمرار وتفرض نفسها على أنها التزام حتى ولو لم نكن نعرف كيف نصوغها بطريقـــة عقليـــة ، وهذا ينطبـــق على عدد كبير من المشكلات الاخرى •

فالشخص وقد امتلـــك معارف وقيماً ، فإنـــه بالضرورة يبحث عن تكوين تصور اجمالي يربط بينها بشكل من الاشكال ، وهذا هو دور الفلسفة بصفتها موقفاً عقلياً تجاه مجموع الحقيقـــة الواقعية • وكل انسان يفكر يكوّن لنفسه فلسفة ، حتى ولو كان تصوره الاجمالـــي وفهمه للقيم يبقيان في نظره تقريبيين وشخصيين ••• وبهذا يعطي معنى لوجـــوده بوســـاطة اختيارات تتجاوز دائماً حدود معرفته الفعليـــة ، ولكنه من أجـــل أن يؤلف بين ما يعتقده وما يعرفه ، فإنه لا يستطيع أن يستخدم غيـــر تأمل : إما أن يمدّ في معرفته ، أو يتعارض معها ، في محاولة نقدية تتجاوزها ، وهذا التأليف العقلي المبرهن بين المعتقدات ، مهما كانت وأيا ما كانت شروط المعرفـــة ـــ هو ما سميناه باسم «حكمة» ويبدو لنا أن هذا هو موضوع الفلسفة ، وليـــس في هذا ما يدعو الى الاستغراب ، فقد قال ياســـبرز . «إن جوهر الفلســـفة هـــو في البحث عن الحقيقة ، لا في امتلاكها ••• و«أن يتفلسف يعني أن يسلك السبيل» •

وحدة الفلسفة وتعدد المذاهب :

إن تعدد المذاهب من أكثـــر الامور ترددا على ألسنة خصوم الفلسفة فهم يقولون ، إن كـــل مذهب يدحض الآخـــر أو يدحض المذهب الذي سبقه وما تاريخ الفلســـفة إلا تلـــك المعارك بين أصـــحاب المذاهب الفلسفية • فسقراط وأفلاطون ـــ يفندان مذاهب السفســـطائيين والأيليين ، وأرسطو يفند مذهب

أستاذه أفلاطون ، وديكارت يفند المدرسيين ، وكنط يفند ديكارت وهيجل يفند كانط ، وكيرلجور يفند هيجل وكونت يفند الميتافيزيقيين ، وبرغسون يفند الوضعيين وهكذا ... حتى قالوا إن هناك فلسفات بعدد ما يوجد من رؤوس تتفلسف .

ولكن الحقيقة غير ذلك ، فقد قال هيجل : إن تفنيد الفلاسفة بعضهم يحدث «دون أن تختفي الفلسفات السابقة في مذاهب الفكر اللاحقة» فتفنيد أرسطو لمثالية أفلاطون لم يمنع أرسطو من الاحتفاظ بفكرة **الصورة** في نظرية العلل الاربع وتفنيد كانط لديكارت لم يمنع كانط من الاحتفاظ بمقاله «أنا أفكر ، إذن أنا موجود» في مذهبه .

إن ما يحدث هو أن المبدأ الاساسي في فلسفة ما ، ينزل الى المرتبة الثانية في فلسفة لاحقة ويصبح مجرد لحظة من لحظاتها على حد قول هيجل ، وهكذا تم الاحتفاظ بكل المبادىء السابقة بصورة أو بأخرى ، وهذا يكفي لابعاد شبهة التلفيق عن الفلسفة ، «اننا لو أخذنا محاورات أفلاطون مثلا لوجدنا في بعضها طابعاً ايلياً في بعضها الآخر طابعاً فيثاغوريا ، في بعضها الثالث طابعا هيراقليطياً ومع ذلك فإن فلسفة أفلاطون قد وحّدت بين هذه الفلسفات المختلفة معدلة في نقائضها وتفنيد كل مذهب للمذاهب السابقة لتبرير وجوده يعبر عن الحركة الديالكتيكية التي تشكل ماهية الفلسفة نفسها ، وتعدد المذاهب ليس انكارا للفلسفة بل هو من صميم الفلسفة وليس لنا أن ننشد الفلسفة خارج الفلسفات المختلفة رغم التعارض والتفاوت والمعارك وإلا لكانت حالنا كحال من وصف له الطبيب أن يأكل فاكهة ليشفى . فلما قدّم اليه تفاح وكشرى وعنب .. رفض أن يأكل منها لانها تفاح وكشرى وعنب وليست فاكهة ! على حد تشبيه هيجل .

إن الفلاسفة صنعوا الفلسفة وهم يفندون بعضهم والتفنيد الحق هو التفنيد الايجابي الذي يثري الفكر .

والعلماء أيضاً يفندون بعضهم ومن هذا التفنيد يتكون العلم : ففلك

بطليـــوس فنـــده كوبرنيكـــوس وكبلر وهندســـة اقليدس فندتها الهندسات اللااقليديـــة ، وطب أبقـــراط فنده جالينوس ، وطب جالينوس فنده محمد بن زكريا الرازي .. ومن هذا كلــه يتكون العلم إذ تبقى دائماً حقائق لا يشملها التفنيد هي التي تكوّن ما يملكه العلم . واذا كـــان الباقي للفلسفة أكبر مـــن ذلك الباقي في العلوم الاخـــرى ، فلماذا ينكر على الفلسفة ذلك ؟ ولماذا يبدو التعارض بين المذاهب الفلسفية أعمق وأكثر حدّة .

إن كل مذهب فلسفي هو تعبير عن عصـــره ، وان تصور المذهب يتوقف على عدة أمور منها : طبيعة الفيلسوف الخاصة ، والتربية التي تلقاها ، والوسط الاجتماعي والفكري الذي عاش فيه والظروف السياسية التي أحاطت به ومستوى التقـــدم العلمي في عصـــره .. ومجموع هـــذه العوامل هو الذي يحدد طبيعة المذهب الفلسفي .

الفلسفة اليوم :

بلغت الفلسفة في فترة نمو البرجوازية الاوربية أوج تطورها ، إذ كانت عنصرا أساسياً من عناصر الايديولوجيا التي أسهمت في فتح ميادين جديدة ومتعددة لنشاطات البرجوازية الناشئة وكانت بالتـــالي حافـــزا هامـــا علـــى تطـــورها ، ثم تغير الامر بمجرد ظهور أول معالم تأزم النظام الرأسمالي منذ ثورة ١٨٣٠ في فرنسا وخصوصاً منذ ثـــورات ١٨٤٨ المتتالية التـــي اجتاحت مختلف بلدان اوربا ، فتحولت رسالة الفلسفة الرسمية من فتح الطريق أمام طبقة البرجوازية الصاعدة الى حماية هذه الطبقة عندما أصبحت مهددة في وجودها . وقد برزت بوضوح ، في هذه الفترة ، الوظيفـــة الايديولوجية التي أدتها الفلسفة وتتمثل أساساً في ابعاد الانسان عن الواقـــع وخلق أنظمـــة وتصورات مختلفة للتمويه وتقنيع العلاقات الاجتماعية الحقيقيـــة وذلك للحفاظ على هيمنة الطبقة السائدة ومصالحها الطبقية ، وقد تم ذلـــك بطريقتين : الاولـــى ، القطيعة التي أحدثتها الفلسفة الكانطية بين «ظواهر» الاشياء الزائلة التي يمكن للانسان معرفتها من جهة ، وبين «الاشياء في ذاتهـــا» التـــي لا يمكن أن نصل الى فهمها أبداً ، من

جهة أخرى ، وبالتالي الشعور بعجزنا عن ادراك الحقيقة والوصول الى اليقين ، والطريقة الثانية : إحالة الفلسفة الى ميدان متخصص لا يخوض فيه عامة الناس بل أصبح من اختصاص أساتذة الفلسفة ومدرسيها وبذلك تم فصلها عن مجال اهتمامات المجتمع وبالتالي انحرافها أكثر فأكثر نحو المثالية الذاتية .

وما ان بدأت الازمة العامة للنظام الرأسمالي في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين حتى دخلت أزمة الفكر مرحلة جديدة .

كان محور الهجوم على الفلسفة يتركز في الهجوم على العلم والعقل ، والعمل بكل الوسائل لاحلال الوجدان والعيان محلهما ، وكانت هذه رسالة المدارس اللاعقلية المختلفة كالاتجاه الحدسي والواقعي مثل : نيتشه ، جيمس ، برغسون ، مرلوبونتي هيدجر والوجودية بصفة عامة .

وهكذا فقد الفكر المعاصر في الغرب اتجاهه فانهمك في البحث عن أصوله وجذوره في الماضي ، وابتعد المثقفون أكثر فأكثر عن مجالات النشاط العلمي فعجزوا عن الكشف عن طبيعة العلاقات الانسانية التي حجبتها الاساطير والاوهام وعملية الاغتراب ونزعة اليأس والتشاؤم لدى المفكرين (كاموس ، بيكيت ، يونسكو ...) وأصبح دور الفلسفة مقتصراً على انشاء الايديولوجيات المتنوعة والمقنعة . الى أن انتهت هذه الازمة الفكرية الى الفلسفة الفاشية والنظريات العنصرية ، والهروب من الواقع بكل الوسائل وانتشار القلق في كل أركان العقلية الغربية المعاصرة ، ورفض ربط الفكر بالعمل ، والانحناء المستسلم الذليل أمام خطر الحرب ومؤامرات الاستعمار .

كل ذلك يدلنا على أنه لا يمكن فصل الفلسفة وتاريخها عن المجتمع وتطوره فهناك علاقة جدلية دائمة بين الفكر والواقع ، بين النظرية والممارسة . حيث أن الفلسفة لا تمثل جوهراً أزلياً قائماً في ذاته ، منفصلا ومستقلا عن التاريخ وملابساته ، والعمل الفلسفي ليس عملا ذهنياً بحتاً يتمثل في البحث والتفكير العقلي المحض من أجل «معرفة الاشياء في ذاتها» أو اكتشاف «قوة معقولية التفكير» في حد ذاته وذلك بالتخلي عن كل الاهتمامات المادية المباشرة

التي تربط الانسان وتشده الى «ظواهر الوجود» الزائفة : «الفلسفة في حد ذاتها » بصيغة المفرد لا تعني شيئا ولا وجود لها . انما هناك فلسفات مختلفة كانت نتاجاً فكرياً لفلاسفة ظهروا في حقب معينة تاريخية معينة وفي مجتمعات معينة . والفيلسوف ليس «فكراً محضاً مجرداً» أو ناسكاً منزوياً على نفسه ...

الفيلسوف قبل كل شيء كائن اجتماعي ينتمي الى مجتمع معين يتأثر بما يميز هذا المجتمع عن غيره من أفكار ومعتقدات وقيم وما يميز الفئة أو الطبقة التي ينتمي اليها من مصالح اقتصادية واجتماعية وسياسية . والفلسفة قبل كل شيء ظاهرة ثقافية وعنصر من عناصر البناء الفوقي لا يمكن فصلها عن الظروف الاقتصادية والاجتماعية أو البناء التحتي التي نشأت وترعرت فيه . والفيلسوف والمثقف بصفة عامة ، يقوم (عن وعي أو دون وعي) بوظيفة معينة ويلعب دوراً هاماً في الحقل الثقافي ـ السياسي في صلب الواقع الاجتماعي .

اننا لو تأملنا العصور الماضية ، والعصر الحالي ، لوجدنا أن الكثير من الامور يتوقف على نوع الفلسفة التي نأخذ بها .فمثلا تقسيم العالم الى مجالين : الطبيعة وما بعد الطبيعة ، تقسيم له مغزى كبير خاصة حين يوجد من يعتقد أن ما بعد الطبيعة أو ما وراءها يؤثر في الطبيعة ، ذلك لاننا لو سلمنا بهذا الفرض ، لاصبحت القوانين الطبيعية غير ذات موضوع ولصارت مجهودات الانسان عقيمة ولضعفت جميع المحاولات التي تبذل من أجل اخضاع الحياة لفهم الانسان وسلطته .. أو لنأخذ النظرية القائلة إن الفكر والمادة شيئان مختلفان ، يمتاز الاول بصفة التفكير والثاني بصفة التحيز في المكان . عندئذ تصبح العلاقة بين الفكر والمادة مطابقة لعلاقة «الشبح في الآلة» ويترتب على ذلك عدة نتائج في غاية الخطورة فينظر الى النفس وكأنها ذات وجود منفصل عن وجود الجسد بحيث تصبح منزهة عن الاحوال والتقلبات التي تصيب الجسد ، وعندها لا يعود المرض ، والالم والفقر شيئاً ذا أهمية لانه يعني عندئذ تنمية الجانب الروحي في الانسان .

ومن ناحية أخرى ، فإن التفكير الديني يهزأ بفكرة امكانية تطور الانسان الى الاحسن ، فيقال إن الانسان لا يستطيع أن يحقق مصيره في اطار الزمان

التاريخي ، وانه في جوهره حطام معنوي عاجـز ... وهناك أمثلة كثيرة تبين بوضوح أن نوع الفلسفة التي يعتنقها الانسان أمر لـه أهميته وان النظريات الفلسفية ينبغي أن تؤخذ على محمـل الجد» فكما تفكر نعيش وهذا ما يجعل مجموع الافكار الفلسفية شيئاً أكبـر من أن يكون مجرد دراسة اختصاصي ، انه يشكل نوع مدنيتنا بأسره «على حد قـول وايتهد» وليست الاعتقادات التي نعتنقها عن وعي وحدها هي الهامة ذلك اننا جميعاً فلاسفة ، سواء أدركنا ذلك أم لم ندركه ، فتحت سطح حياتنا الظاهري وفي مجال لا يكون دائماً واعياً، توجد الفرضيات الخفية التي نعمل عادة على أساسها ، ومن ناحية أخرى ، توجد في مجال الاعتقاد الواعي تلك الآراء والافكار التي يعيش الانسان بوساطتها ، سواء عبر عنها بوضوح أم لم يعبـر ، ومن هنا نستطيع فهم كلمة تيلور : «إننا لسنا مخيرين بين أمرين : أن تكون لنا فلسفة أو العكس ، ان الاختيار هو : هل نكون نظرياتنا عن وعـي ، بحيث تتفق مع مبدأ مفهوم أو نكونها دون وعي وبمحض الصدفة ؟ .

اننا في الفلسفة لا نكتفي بتأمل معتقـدات منعزلة بل ندرس أنظمة فكرية الـى جانب دراسـة علاقـة كل مذهب باسـسه الايديولوجيـة والاجتماعية والسياسية . لـذا لا نتساءل : «أهـذا الاعتقاد صحيح أو غير صحيح ؟» بل نتسـاءل : «ما الحالة الموضوعية التي دعت الناس للتفكير على هذا النحو ؟ ماهي الاعتقادات الاخرى التي تتصل بهـذا الموقف ؟ ما أسلوب الحياة الذي يكشف عنه مثل هذا الموقف ؟»

ان الفلسفـة مبدأ لتوجيـه الانسان فـي سلوكه ازاء العالم المحيط وان اعتناقنا مبدأ موجهـاً ازاء الحياة معنـاه اعتناقنا لفلسـفة ما ، مادامت المبادىء الكبيرة ذات الطابع العام التي يقبلها الانسـان إما عن وعي واما دون وعي هي التي تحدد سلوكه في المسائل التي تعترضه في أثناء حياته .

ان وراء نزوعنا الى التفلسـف ، وهو نزوع يـزداد طابعه الواعي باطراد ، نجد رغبة في اكتشاف عقيدة نحيا من أجلها ومبادىء نعيش لها بالنسبة لاتفسنا من ناحية ، ومن أجل تقديمها للآخريـن من ناحية أخرى والقصد الحقيقي من

وراء هذا النزوع إنما هو التأثير في حياتنا والعمل على تحسينها : ليس للفلسفة من مغزى ان لم تؤثر في موقفنا من الحياة . فنحن منغمسون في هذا العالم الغريب وعلينا أن نكتشف ما يمكننا اكتشافه عن طبيعة العالم المحيط وعن السبب في وجودنا فيه ومصير هذا الوجود .

إن الشيء الاهم والاكثر قيمة في أي انسان نظرته الى العالم . وكون الانسان متشائماً أو متفائلا ، تجريبياً أو عقلياً ، شاكا أو صاحب عقيدة لعلى جانب عظيم من الاهمية .

فاذا كان من الحماقة أن يعمل اناس على استئصال فكرة ما باحراق المؤمنين بها (كما حصل للزنادقة في العصور الوسطى) . فإن الذين يقولون : إن فلسفة خاطئة لا تضير أحداً هم أكثر حماقة من اولئك .

كتب كولنجوود عن فلاسفة اكسفورد أنهم كانوا «يظنون أن المشاكل التي تعنى بها الفلسفة لا تتغير ، وان كلا من أفلاطون وأرسطو والابيقوريين والرواقيين والمدرسيين والديكارتيين ... الخ وجهوا لانفسهم الاسئلة نفسها وأجابوا عنها اجابات مختلفة .. وبالطبع فإن هذه الاجوبة المختلفة والتي تقدم بها فلاسفة مختلفون لحل مسائل الفلسفة ، قدمت في ترتيب معين وفي تواريخ مختلفة ومن هنا أصبح تاريخ الفلسفة بمثابة دراسة يستطيع الناس بوساطتها أن يتأكدوا من نوع الاجوبة التي قدمت ، وفي أي ترتيب وفي أي وقت»

إلا أن الامر ليس كذلك : ان تاريخ الفلسفة هو تاريخ مشكلة تتغير على الدوام كما يتغير حلها .

الفصل الثاني

أصـول الفلسـفة

١ ـ تاريـخ الفلسفة .

ـ تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم .

٢ ـ الاندهاش .

٣ ـ الشـك .

٤ ـ الضمير .

٥ ـ الوعي بالوجود والمواقف القصوى .

١ ـ تاريخ الفلسفة

قيل قديماً : انك تحسن القفز الى الامام إذا تراجعت أولا الى الوراء • وهكذا الامر بالنسبة الى الفلسفة ، فالتراجع هو العودة الى تاريخ الفلسفة لتحقيق القفزة : إما الى فلسفة جديدة وإما الى تجديد فلسفة سابقة من وجهة نظر اهتمامات العصر •

وكل فلسفة جديدة ترتبط عضوياً بتاريخ الفلسفة و «كل فيلسوف بما هو كذلك انما يعالج من تاريخ الفلسفة مثل ما يعالج منه مؤرخ الفلسفة إن لم يرد عليه» (جان بران) وإذا شئنا أن نحدد أكثر ، يمكن أن نقول : ربما تكون الفلسفة الجديدة رد فعل على فلسفته أو فلسفات سابقة ، وتكون ، بهذا المعنى ، مرتبطة بتلك الفلسفة وتابعة من تاريخ الفلسفة ، وما أكثر الامثلة على ذلك •

فقد نقل سبنسر مثلا الى مجال الفلسفة نظرية داروين (وهو مواطنه) في تطور الاحياء • في عصر كان مأخوذاً بالعلم وبالنزعة العلمية ، ولكن برغسون الذي درس سبنسر لم يتشرب نزعته المادية ولم يؤخذ بنزعة عصره المادية ، بل يمكن القول إن فلسفة برغسون كانت رد فعل على تلك النزعة فقد «جرى كل شيء في فلسفة برغسون • كما لو كانت هذه قد نبعت كسلسلة من التأملات النقدية على فلسفة سبنسر (تيبوديه)»فقد بدت له (بعد أن تعمقها) خاطئة ومصطنعة ومبالغاً فيها وبعد أن بلور اعتراضاته عليها ، بدأ يطبق آراءه الجديدة في دراسة مسألة الحرية الانسانية ــ وهي من أقدم مسائل الفلسفة وأكثرها إثارة للمناقشات فكان أول كتبه «المعطيات المباشرة للوجدان» ولم تخرج مؤلفاته التي تلت ، عن مجال ردود الفعل على سبنسر وعلى المادية العلمية التي سادت عصره •

ودراسة تاريخ الفلسفة وإن كانت من عمل مؤرخي الفلسفة ــ وهم فلاسفة على كل حال ــ فإنها تلقي ضوءاً جديداً على الفلسفات السابقة فتجدد الاتصال بها ، وإذا أعادت كتابه مسائلها فإن الاعادة تكون بفهم متغير ومختلف باختلاف الثقافات والاهتمامات التي تسود عصر المؤرخين •

وأفلاطون الذي يقدمه لنا مؤرخ مثل (برهييه) يختلف بالتأكيد عن أفلاطون (فستوجيير) وعن أفلاطون الذي يقدمه لنا (مورو) فالاول : عقلي يمهد لارسطو ، والثاني ديني ، تحتاج المعرفة عنده إلى التطهر من ادران المادة والحس والاخلاق الذميمة ، في حين نلتقي مع أفلاطون مورو ، فيلسوفاً رياضياً فيثاغورياً يتمثل الوجود لديه في «علاقة» كالعلاقات الرياضية أو المنطقية ، ويمكننا ، دون شك ، أن نجد أفلاطون بألوان أخرى متعددة ومختلفة باختلاف المؤرخين . ويبدو أن هذا هو شأن كل تاريخ الفلسفة . ومن هنا أهمية دراسة تاريخ الفلسفة .

تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم :

كان العلم جزءاً من الفلسفة ولم ينفصل عنها إلا منذ أقل من ثلاثة قرون ، فتاريخ العلم ، إذن ، في عراقة تاريخ الفلسفة ، ولكن تاريخ العلم لا يشكل جزءاً منه كما لا يشكل موضوع دراسة فيه ، فالعلم لا يكترث بتاريخه ، انه ينسى ماضيه ، وقوانينه مجردة عنه ، فهي حاضر دائم لا ماضي له ، ويكفينا فهم استعمال الاصطلاح العلمي مجرداً عن تاريخه ، لانه يبدو لمن يستعمله شيئاً معاصراً لا زمن له ، وتقدم العلم الذي يضيف قوانين جديدة أو يصحح القوانين القديمة يسقط القديم وينساه باعتباره خطأ ، فالعلم يعيش دائماً في الحاضر ولا يذكر ماضيه ، وتاريخه ليس جزءاً من قوانينه .

أما تاريخ الفلسفة فهو جزء صميمي منها ومنبع من منابعها الهامة وبدونه لا تفهم حاضرها وهو ذاكرة بالغة الاتساع ، لا تنسى لحظة من تاريخها ، فمسائلها ، التي يدور التفلسف حولها ، أبدية ، وحلولها القديمة لا تسقط ، ولا يزال بيننا افلاطونيون يفكرون بوحي نظرية المثل الافلاطونية ، بعد انقضاء ثلاثة وعشرين قرنا على ظهورها ، بل لا يزال بيننا افلاطونيون خارج الفلسفة ، في الحياة اليومية والسياسية والاجتماعية والخلقية وحتى الرياضية : فالافلاطونية ، تعيش بما تلهمه من اتجاهات ونزعات ، ولما لها من صلات بما هو أكثر دواماً وخلوداً أي المشكلات التي يدور حولها التفلسف ، ومصطلحات

الفلسفة متلبسة بمشخصات تاريخية وتحمل طابع الفلسفة التي استخدمتها ولا تفهم إلا بالاشارة الى المذهب الذي وردت فيه فتاريخ الفلسفة حاضر دائم لانه ماثل في كل فلسفة جديدة وكأن للفلسفة جدلا باطناً تسير بمقتضاه الى الامام .

صحيح أن كل فلسفة جديدة تتضمن رفضاً أو نفياً لموقف فلسفة سابقة ، ولكنه رفض مترع بحضور ذلك المرفوض بمشاكله ومسائله وعناصره ، التي تمهد لعناصر الفلسفة الجديدة ، تمهد لانشاء الموقف الجديد وقد لا تستقر الفلسفة الجديدة ، فتبقى مفتوحة وحين لا تجد حلا تكتفي بإثارة المسألة ، ولكنها اثارة تبدو أهم من الجواب ، لانها هي الخالدة ، ومن لا يتذوق المسألة الفلسفية نفسهاولا ينظر الا في الحلول فقد ابتعد عن الفلسفة .

٢ ـ الاندهاش

يقول أفلاطون : «من جعل ايريس ابنة لثاوماس ، فهو عليم حقاً بالانساب[١]» أي من جعل الفلسفة ابنة للاندهاش كان حقاً على علم بأصولها ومنابعها . ويقول : ينقل الينا بصرنا «منظر الكواكب والشمس وقبة السماء ، وهو منظر يدهشنا ، ومن هذا الاندهاش نشأت الفلسفة وهي أعظم خير وهبته الآلهة للانسان الفاني .

ويقول أرسطو : «إنها الدهشة التي تدفعنا الآن كما في الماضي الى التفلسف ، دهش الانسانفي البداية مما صادفه من مشكلات عادية ، ثم ما لبث أن ذهب الى أبعد فأبعد فتساءل ... عن نشأة الكون» .

ولكن ابيقور يرفض الاندهاش منبعاً للحكمة ، ويذهب الى أن الحكمة لا تنبع من الاندهاش بل من عكس ذلك تماماً أي من عدم الاندهاش ، والحكيم ـ عنده ـ هو الحاصل على السكينة والسلام لانه تطهر من مخاوفه واضطرابه أمام ظاهرات الطبيعة وما ينسج الخيال حولها من أوهام وخرافات وأساطير .

---

(١) ثاوماس اسم علم من فعل دهش باليونانية وابنته ايريس رسولة الالهة بالمعرفة (طيطاوس) .

انه تظهر بمعرفة الطبيعة وتفسيرها تفسيرات علمية . فلم يعد يدهش لشيء فيها . ذلك ان الدهشة انفعال يغزو قلب من يخاف مما لا تفسير له فيقع بذلك فريسة للاوهام والخرافات والاساطير .

وعند إمعان النظر في رأي ابيقور ـ على الرغم من تعارضه الظاهر مع أفلاطون وأرسطو ـ يجده متمماً لهما ، لانه لا ينظر الى بداية المعرفة (وليدة الاندهاش) بل الى خاتمتها أي بعد الحصول على المعرفة ، حيث ينتهي الاندهاش . وبعدم الاندهاش تتحقق السكينة التي يسعى اليها الحكيم الابيقوري ، فالحكمة في عدم الاندهاش . والآلهة ـ كما يقول أفلاطون ـ لا يتفلسفون لانهم حاصلون على العلم .

أما شوبنهور ، فيميز بين دور الاندهاش في كل من الفلسفة والعلم حيث «لا كائن غير الانسان يندهش من وجوده الخاص به ... وما العقلية الفلسفية إلا مقدرة الانسان على الاندهاش من الاحداث المعتادة والاشياء اليومية ، واتخاذه أعم الامور وأكثرها اعتياداً ، موضوعاً للدراسة ، بينما لا يحدث اندهاش العالم إلا بمناسبة الظواهر النادرة والمنتقاة فقط . وكل مشكلة تنحصر في رد هذه الظاهرة الى ظاهرة أخرى معروفة لديه ، وكلما كان الانسان أقل ذكاء كان الوجود عنده أقل اسراراً» .

٣ ـ الشك

يبدو انه لا توجد معرفة حقه بدون شك ، فبعد أن يشبع الانسان اندهاشه وتعجبه بمعرفة ما لم يكن يعرف أو بما قاله الآخرون ، ينشأ عنده الشك من تضارب الآراء أو فيما علم هو نفسه ، فإذا فحص المعارف المتجمعة لديه تبدد معظمها وتهافت فيستولي عليه الشك لذلك يكون الشك ملازماً للمعرفة واحياء لها .

هناك فلسفات نشأت على أساس الشك في المعرفة العقلية ، واعترفت بشهادة الحس وحده ، كفلسفة هرقليط الذي اعتمد الحس وحده وقال ان كل شيء يتغير اذ لا يبقى شيء على حالة واحدة لحظتين متتابعتين فـ «لا يستحم الانسان في نهر مرتين ، وليس هناك إلا التغير» ومن هذه

الفلسفات أيضاً فلسفة السفسطائيين الذين حاربهم سقراط وأفلاطون وعلى رأسهم بروتاغوراس الذي خصّه أفلاطون بالمحاورة التي تحمل اسم «بروتاغوراس» الذي كان ـ تأثراً بهرقليط ـ لا يعترف إلا بشهادة الحواس وما تنقله الينا ، ولما كانت الاحساسات تختلف من فرد الى آخر وكان ما يسميه أحد الناس بارداً يسميه غيره حاراً ، لان حقائق الاشياء ـ عنده ـ فردية وتختلف باختلاف الافراد . وقد أثر عنه قوله : «ان الانسان مقياس كل شيء» أي أن ما يبدو لي في حسي صحيحاً فهو حقيقي عندي وكذلك ما يبدو لك في حسك فهو حقيقه عندك ، فالحقيقة نسبية .

وهناك ـ على العكس ـ فلسفات أخرى نشأت على أساس الشك في الحس واليقين في العقل ، منها الفلسفة الأيلية وعلى رأسها بارمنيدس ، فبعد أن أكد ثبات العالم ضد تغيرات هرقليط أعقبه تلميذه زينون الأيلي وأثبت استحالة التغير والحركة ببراهين عقلية مشهورة .

كما أن هناك من نادى بالشك المطلق في الحس والعقل معاً مثل بايرون اليوناني الذي يقترح : «أن نعيش من غير رأي أو حكم . فلا نثبت ولا ننفي ، أو نثبت وننفي معاً ، وقد قضى حياة مطابقة لشكه المطلق ، لكن الشك المطلق لا يقود الى المعرفة لانه لا يترك خارجا عنه أي يقين ، ولا مخرج منه .

أما الشك الذي يشكل منبعاً للفلسفة الحقه فهو ذلك الذي تتخلص منه باليقين فيكون عندئذ بمثابة النقد الحذر والتمحيص الذي ينفذ الى بواطن الامور فيؤدي الى تمييز الثابت من المتغير والجوهر من العرض والحق من الباطل . وكل الفلسفات الكبرى التي عرفها التاريخ تقوم على مثل هذا الشك المستنير الذي يولد اليقين .

شك أفلاطون كالأيليين ورفض وصف المعرفة الحسية بصفة الحقيقة وخرج من شكه الى الايمان بعالم المثل والحقائق الازلية ، نسبته الى عالم الحس كنسبة الاشياء الموجودة خارج كهف الى الظلال والاشباح التي يراها سجين الكهف عندما توقد نار في الطرق فيعكس ضوؤها الاشياء المحسوسة الخارجية

صوراً وظلالا وأشباحاً ، فلا يرى السجين غيرها ، وكذلك حالنا ـ بتوهم أفلاطون ـ إذ نعتقد أن عالم المحسوسات والاشياء ، هو عالم الحقائق ، بينما هي مجرد أشباح لعالم الحقائق (عالم المثل) •

وفي العصر الحديث يبتعد بيركلي في شكه أكثر من أفلاطون ، فيشك في وجود العالم المادي بأكمله ، أو لا حاجة بنا الى القول بوجود عالم المادة لانه عالم لا وجود له ولا يوجد سوى فكرنا ، واحساساتنا عن العالم المادي قائمة فينا ، وهكذا وصل الى مذهبه «اللامادي» الذي لم يبق منه غير عالم الروح المبرأ من المادة باعتبارها شراً والحاداً و •• كما يزعم •

وقد أصبح العالم الحسي الذي لم يفرد له أفلاطون أي نصيب من الحقيقة «عالم الظواهر» الذي يحدثنا عن العلوم الطبيعية وقوانينها (قوانين الظواهر) الذي أخرجه كانط على نحو عصري يعي الموقف المكتسب للعلم الحديث منفصلا عن عالم الجوهر أو الشيء في ذاته (الله •• النفس ••• الخ) الذي يجهله العلم الحديث وتتحدث عنه الميتافيزيقا وحدها ، لقد أصبح عالم المثل الذي رأى أفلاطون انه عالم الحقائق الخالدة ، هو نفسه عالم الجوهر عند كانط ، البعيد عن متناول المعرفة العلمية اليقينية ، على الرغم من انه عالم قائم فعلا كما يؤكد كانط الذي لم ينكر وجود عالم الشيء في ذاته بل أنكر امكان معرفته فقط ، وبهذا المعنى يبدو كانط شكياً في امكان المعرفة الميتافيزيقية • ولكنه عاد فأثبت الحقائق الميتافيزيقية كوجود الله وخلود النفس، بالاستناد الى الضمير الخلقي حين لم يبق لديه الا ميتافيزيقا الاخلاق بعد أن رفض الميتافيزيقا الوجودية (التقليدية) التي كانت تدور حول اثبات وجود الله والنفس وجوهر العالم المادي ••• أي أن الشك قد لازم تلك الفلسفات كلها على نحو ضمني الى أن أصبح الشك مع ديكارت منهجاً صريحاً لاقامة الفلسفة ، على أساس تجربة فكرية في الشك يستطيع أي منا أن يمارسها • فقد وجد ديكارت نفسه أمام تراث علمي وفلسفي قديم مهلهل الروابط إذا ما قيس بدقة الرياضة فشك فيه : أو لنقل أن ديكارت اصطنع الشك عامداً فامتد به الى كل شيء : حواسه ، عقله ، العالم الخارجي ، وأمعن في شكه الى درجة افترض معها وجود شيطان ماكر يعبث به ويضلله بل وألح عليه الشك حتى

شك في أنه يشك لولا أنه لمح شعاعاً من يقين يخرجه من شكه ، حين وجد في شكه أول متكأ لليقين ذلك أنه حين يشك يفكر ومادام يفكر فهو موجود ، فكان اليقين الاول «أنا أفكر إذن أنا موجود» ومنه تسربت حقائق يقينية أخرى وتسلسلت كما تتسلسل حدود المتوالية الهندسية أو الحسابية ابتداء من نقطة معطاة ، وأيقن ديكارت أن طبيعة الانسان الحقيقية هي الفكر ، وان الوجود ملازم للفكر (النفس) وليس للجسم كما كان يبدو للفلسفة السابقة •

انتقل ديكارت من هذا اليقين بالفكر أو بالنفس الى اثبات وجود الله ، وعن طريقه وعن طريق الافكار الواضحة والافكار المتميزة التي أودعها النفس بالفطرة ، أثبت وجود العالم المادي • أي أن الوعي بالذات كوجود أساسي وكحد أقصى كان نتيجة فلسفة تتخذ الشك منهجاً صريحاً لقيامها •

٤ ـ الضمير

إن نداء الوجود الانساني الحق الموجه الى وجود الانسان الظاهري المحدود ، هو نداء الضمير الذي لا يأتي الينا كموضوع للمعرفة بصفتنا ذواتاً ، فيحتمل الشك ، وانما يأتينا كيقين مطلق من وجودنا العميق بقصد العمل • ومن هنا يكون منبعاً لارادتنا الحرة ، لا هدفاً لها ، وحين نصدر عنه بحرية نشعر اننا نحن ، اننا نطابق وجودنا بحق واننا نحن انفسنا باخلاص • ولا مكان للضمير الخلقي وما يرتبه من اخلاق الا في الفلسفة ، لهذا عدّ جوهرها الى آخر الزمن •

ولكن بعض علماء الاجتماع (وشترمارك ، دوركهايم ، ليفي براول ••) حاولوا انشاء علم يصف العادات الخلقية التي تمارسها المجتمعات الانسانية أسموه «علم العادات» (ليفي براول) أو الفلسفة الاخلاقية أو الاخلاق وكأنما تمّ اقتطاع الاخلاق من الفلسفة ، ولكن الواجب الاخلاقي النابع من صميم الوجود الانساني ، من ضمائر الناس والذي لا يختلف من فرد الى آخر ، يختلف عن العادة الخلقية ، التي تنقلب من خير في مجتمع ما الى شر في مجتمع آخر (الخطف ، الخيانة الزوجية •••) وعليه ، فإن الضمير كتجربة فلسفية

محضة يمارسها الفيلسوف ، قيمة خلقية سامية (فوقانية) يختلف عن العادات التي يدرسها علم الاجتماع ومن هنا ، ربما كان «برغسون» على حق حين قال بالموقفين معاً الاجتماعي والفلسفي : فهناك دين وأخلاق منبعهما الفرد ويفيضان من الفرد الى المجتمع ، وهنا الاخلاق التي تتحدث عنها الفلسفة . ثم هناك دين وأخلاق منبعهما المجتمع ويخضع الفرد فيهما لمجتمعه ، وهنا الاخلاق التي هي العادات ، والفارق كبير بين الواجب الخلقي والعادات المتغيرة المتناقضة

٥ ـ الوعي بالوجود والمواقف القصوى

إن الشعور بالتعاسة ، كما يسميه (جان ڤال) هو وعي الفرد بوجوده التعس وبأنه مهدد دائما بالخوف والالم واليأس والفشل وأخيرا الموت ، يعدّ من منابع الفلسفة عند الانسان .

فالانسان الذي يندهش ليصل الى المعرفة ويشك ليصل الى مزيد من اليقين ينشغل بالاشياء عن نفسه ، ولكن في تلك المواقف القصوى التعسة يتبدل موقفه ويفكر بطريقة للخلاص والفوز بالسعادة ، أي تنشأ من موقفه فلسفة تدور حول معنى وجوده وأفعاله وحريته بازاء المواقف القصوى ، وبهذا يقول «ابيكتيت» أن الفلسفة تنبع من شعورنا بضعفنا وعجزنا ، والفلسفة هي التي تدلنا على طريق الخلاص من الخوف والالم والضعف والعجز وتكفل لنا السعادة ، وهذا ما تراه **الرواقية** ، وما تقول به **الابيقورية** على الرغم مما بين هاتين المدرستين الفلسفيتين من اختلافات فابيقور يقول : «عندما تكون صبياً لا تتردد في التفلسف ، وعندما تكون كهلا لا تتردد في التفلسف ... فالذي يقول إن الوقت مبكر للتفلسف أو متأخر ، يشبه من يقول إنه مبكر أو متأخر لكي يكون سعيداً ...» ويبدو أن **الوجودية** تصدر عن المنبع نفسه ، ف «ياسبرز» يلحّ على أن الوجود الانساني ، هو دائماً وجود في موقف، أي في مواجهة مع ما يقف أمام حريته ، والمواقف تجيء وتذهب وبعضها لا يعود أبداً ونحن نرد على كل موقف بخطة ملائمة بحيث نكفل مصلحتنا ، إلا أن بعض المواقف تبقى دون تغير في حقيقتها وان تغيرت حدتها في بعض

الأحيان ، فعلينا مثلا أن نتألم ونكافح وأن نقع تحت رحمة الصدفة ، أن نأثم ، أن نموت ... ، وتلك هي المواقف القصوى التي لا يمكن تغييرها ولا تجنبها ولا التغلب عليها ، انها تحول ، دائماً ، دون ما نريد وعلينا أن نسلّم بها ونفهم أنها هي التي تعطي لوجودنا معنـى . ونحن في حياتنـا اليومية ــ كما يقول ياسبرز ــ تتناسى تلك المواقف القصوى ونعيش كما لو كانت غير موجودة ، ننسى اننا نموت أو اننا تحت رحمة الصدفة ... أي اننا نرد عليها باخفائها عن أنفسنا ، بالتغاضي عن وجودها ، ولكـن إذا وعيناها بوضوح نرد عليها باليأس منها ، وهنا نصبح نحن بحق عين ذواتنا ، أي حين نقوم بتغيير وعينا بالوجود أو تطوره نتيجة للمواجهة التي تحدث بين ذواتنا وبين المواقف القصوى ، وهنا نجد أن مصدر الوجود في الوجوديـة كامن فـي اليأس ، في اللامعقول ، في القلق في كل التجارب المؤلمة .

ولكن السـؤال الذي يفرض نفسـه لدى الانسـان حين يعيش المواقف القصوى ، بالوعي بها وباليأس منها أي حين يفقد ثقته في العالم الذي يعيش فيه بكل تهديداتـه ، وبما ينطـوي عليه وجوده في العالم من عنصر زمني هو المستقبل الذي لا يقل تهديداً بل حيـن يتملكه اليأس من عون أبناء جلدته له ، يكون السؤال : ما هي السبل التي يسلكها الانسان لمواجهة المواقف القصوى؟

ليس أمامه ــ على ما يبدو ــ غير ثلاث طرق للمواجهة :

إما أن يتدين وإما أن يفرض سيطرته وإما أن يتفلسف . وهنا يبدو ــ فلسفياً ــ أن سر تقدم العلـم والصناعات يكمـن في تلك المواقف القصـوى ، في وعي الانسان ومحاولته السيطرة علـى تهديدها ، وكان العلم دائماً السلاح الاقوى للسيطرة على ما يتهدد الانسـان ، والعلم ــ بـرأي «اوغست كونت» «معرفة للتوقع بقصد السيطرة» ذلك ان كـل القوانين العلمية تقول إذا حدثت ظروف معينة أدت الى نتيجة معينة ، فالعلـم إذن أداة توقـع تعصم من المفاجأة وأداة سيطرة على الحدث أو النتيجة ، اما الصناعة فتؤكد للانسان مقدرته في السيطرة على العالم بتوفير أمنه وزيادة رفاهيته بأقل المجهودات . وما تنظيم المجتمع إلا

وسيلة من وسائل الاقلال من تهديدات العالم للفرد لهذا ينتظم في اسرة ، وفي مدينة وفي نقابة وفي جمعية وفـي حزب وفي دولـة بل وفي هيئة أمم ، لكي لا يترك للعزلة •

ولكن هذه الحلول كلها موسومة بالفشل سلفاً . ووطأة المواقف القصوى ما تزال قائمة ، لأن للعلم حدوداً وللصناعة حدوداً ••• ولهذا لا تستطيع ازالة التهديد والمباغته والخوف من المستقبـل ومن المجهول ومن الموت • ذلك هو طريق السـيطرة ، وإذا تجـاوزنا مناقشة طريـق التدين ، فلا يبقى أمامنا إلا الطريق الآخر والاخير : طريق التفلسف ، **ووظيفة الفلسفة** ، في ضوء تاريخها : هي البحث عن السعادة والطمأنينـة (الرواقيـه ، الابيقوريه) أو جعل الانسان يختار عالمه الذي يريد ، يختار موقفـه من العالم ، وبالتالي يخلق عالمه الذي يعيشه والذي هو في الوقت عينه ماهيته **(الوجودية)**

وإذا كانت الاخلاق الرواقية وكذلـك الابيقورية ، بصفتها مواقف للارادة الحرة وحسب ، خالية من كل مضمون ايجابي ، فإن الوجودية لا تتضمن قيماً مسبقة تضـيء السـلوك بل تتضـمن مواقف «حرة» وحسـب ، أي أن تلك الفلسفات التـي تتضـمن بالضرورة عناصـر سلوكية أو خلقية ليست فلسفات أخلاق بمعنى أنها تنبع من نداء الضميـر الخلقي الذي تحدثنا عنه وأكدنا انه عنصـر سـام (Transcend = علوي = فوقاني) يصلح للجميع •

ظهرت الرواقية والابيقورية فـي فترة تدهور اثينا عقب زوال امبراطورية الاسكندر (حوالي ٣٠٠ ق•م) فلم تبحثا عن المعرفة بـل عن الخلاص والطمأنينة في ذلك العالم المضطرب•وقد صدرتا معا عن منبع واحدة ــ على الرغم مما بينهما من عداء ــ وبغض النظر عن الطريق الذي تسلكه كل منهما وهذا المنبع هو : أن يحيا الانسان **وفقاً للطبيعة** •

فبينما طالبت الابيقوريـة الانسان أن يفهم الطبيعة فهماً علمياً بمعزل عن الآلهة أو القدر كمصـدري خـوف والتعلـق بالحاضر وبالحس بصفته رسالة الطبيعة إلينا وهي ــ في كل حال ــ رسالة تحمل الخيـر والسعادة والسكينة

واللذة المباشرة • رأت الرواقية أن تقوم بعملية توفيق بين حرية الانسان وحتمية الطبيعة أو الآلهة أو الاقدار أو الزمن •• الخ (كلها تعني شيئاً واحداً عندها) وذلك بأن يرضخ الانسان للطبيعة بإرادته فيصل الى السعادة المنشودة حين يقبل ما تفرضه الطبيعة •

ولكن كيف السبيل الى التوفيق بين الحرية والحتمية في هذا المنبع المأساوي للفلسفة ؟

إذا اتخذنا من الرواقية مثالا نجد أن «ابيكتيت» يميز بين الرغبات ، فيقول إن هناك رغائب حمقاء توصف بالحرية ، وهناك ما يسميه حرية معقولة ، و «الحماقة والحرية لا تجتمعان : فالحرية ليست جميلة فقط : بل هي أمر معقول أيضاً • ولا شيء أكثر حماقة ولا جنوناً من أن نكوّن رغبات قوية وان نريد في الوقت عينه أن تحدث الاشياء على نحو ما نرغب فيه • وحين أعطى اسماً لكتابته : عليّ أن أكتبه كما هو دون تغيير لا كما أريد • فالحرية انما هي أن تحدث الاشياء كما تحدث : لا كما يحلو لنا أن تحدث ••» وهكذا تكون الحرية الرواقية هي تحرر الانسان من رغائبه بأن يخضع بحريته للامر الواقع وبذلك يفعل ما يجب عليه ولا يبالي بما لا يتوقف عليه •

وهذا هو معنى أن يكون الرواقي الحق حراً حتى في الاغلال • ف «إذا وجب عليّ أن أبحر على متن سفينة ، فما يجب أن أفعل ؟ أختار السفينة وربانها وبحارتها والفصل واليوم والريح ••• ذلك ما يتوقف علي • وما أن أصبح في عرض البحر حتى يؤول الامر الى الربان ، وتغرق السفينة في الاعماق ، فماذا أفعل ؟ أفعل فقط ما يتوقف عليّ : لا أصيح ولا أعتصر نفسي ألماً ، اني أعلم أن من ولد يموت ، ذلك قانون عام ، فلا بد أن أموت •» (ابيكتيت) •

فمجهود الرواقية ينصب بالدرجة الاولى على السيطرة على الرغبات الحمقاء أو بصفة أعم على ضبط الانفعالات التي تعكر صفو النفس وسكينتها ، فتحول بين المرء وبين أن يخضع بإرادته للقدر • وما أكثر هذه الرغبات ، فقد احصى بعض الرواقيين سبعين انفعالا وقد كانت هذه الرغبات عند اليونان تعدّ آفات

نفسية تنسب الى آلهة الاولمب التي تقذفها في قلوب البشر حين تغضب عليهم • ومحاورة فيدروس لافلاطون خير مثال علـى ذلك ، ولكنها عند الرواقية من فعل الانسان ولا دخل للآلهة فيها لانها : حماقـة أو خطأ في حكم العقل ، انها مجرد «رأي» والحكيم يبتعد عـن «الرأي» ليعيش وفق العقل وفق القدر وفق الطبيعة ؤ «عندما يغضبك أو يستثيـرك أحد فاعلم انه ليس هو الذي استثارك وانما «رأيك» • حاول إذن قبل كـل شيء ألا تترك شأنك لمخيلتك لانك إذا كسبت فسحة من الوقت تصبح بسهولة سيد نفسك » (ايبكتيت) فلا بد مـن اطراح الرأي للفوز بالنجاة •

الحكيم الرواقي ، إذنْ ، هو الذي يعيش بالعقل ، وفق الطبيعة ، لا بالرأي الحكيم الرواقي ، هـو الذي يعـي مجرى القـدر فيقبله مختاراً ، انه لا يتألم ولا يشفق ولا يعشق ، أو لنقل انه لا ينفعل أبداً • لا يطلب الموت ، ولكن إذا جاء الموت وقف أمامه متحرراً مـن الخوف والالم وهناك الكثير من القصص التي تعرض لنا الحكيم الرواقي وهو يمـوت متحرراً من الخوف والالم ، فهذا لاتراتوس (الرواقي) الذي اشتـرك في مؤامـرة فاشلة لاغتيال نيرون الطاغية فحكم عليه بالموت • وعندما وضـع السجان الاغلال في ساقيه ، قال : القيود للساقين فقط ، أما ارادتي فلا قيـد لها ، ولما ضرب الجلاد عنقه ولم ينفصل رأسه عن جسده ، سحب رأسه برهة ومد عنقه ثانية في ثبات واصرار ليحسن الجلاد قطعه •••

لقد كانت الرواقية أقوى من القتـل وأصلب من الموت وقد أصاب اتباعها ــ لذلك ــ النفي والتشريد من رومـا ••• وتبدو الرواقية ــ في الظاهر ــ متفائلة لانها تعتقد بالعناية الإلهية وتطلب الانسجام معها وفقاً لما تظهر في حتمية الطبيعة واحداثها ولكـن وراء التفاؤل الظاهـري يكمن الرعب من الالوهة ، وخشْلق أجوف لا طائـل تحته ، لا سـيما إذا علمنا أنها لا تتوقـع كما يتوقع المتدينون أي جزاء في عوالم أخرى •

والبحث عن السكينـة والسلام بالتحـرر من الالم والخوف لم يكن حكراً على الرواقية التي اتخذناها كمثال فقط فهناك عدا الابيقورية ، الكونفوشيوسية، والبوذية وغيرها وغيرها •••

الفصل الثالث

الفلســفة والانســان

١ ــ الفلســفة والانسان .

٢ ــ فكرة الحريــة .

٣ ــ فكرة الشر .

٤ ــ فكرة الزمــان .

٥ ــ فكرة المــوت .

٦ ــ فكرة اللــه .

١ ــ الفلسفة والانسان

الفلسفة ــ بصرف النظر عن اسمائها الكثيرة[1] ــ لون أصيل من الفكر والعمل . فرض نفسه على الانسان قبل العلوم ، ويظل قائما بعدها ، لانها لن تستطيع انتزاع مكانه ، كما لم يستطع الدين أن يحل محله .

العلم لا يغني عن الفلسفة ، لانه كالبغي (كما يقول لينين) يبيع نفسه لمصلحة أية طبقة من الطبقات ، ومن يعد العلم تعبيراً وحيداً عن الوجود ويحاول تطويعه ليحل محل الفلسفة فانه يقع فريسة الاستعمال السيء للعلم ، ويقيم خرافة علمية لاتسد فراغ الفلسفة لانه لابديل عن الفلسفة .

والايمان ، كذلك ، لايغني عن الفلسفة ، إذ لا يكف المؤمن عن التفكير والتساؤل بالعقل عما وراء الايمان ، وقد حاول علم الكلام واللاهوت سد الثغرات التي تركها الايمان دون جواب وإسناد الايمان من خارجه ، ولكن دون جدوى .

وقد أدركت الفلسفة حدود العلم وابهام الايمان كمعرفة ، تكفلت ببحث كل ما لا يعرف بطريق العلم أو بطريق الايمان ، وسبقتهما الى ذلك «اللامعروف» الذي ربما يتكشف عبر حدودها وبعده ، أو لنقل إنها تجاوزت تلك الحدود أو فارقتها وفعل المفارقة Transcendant واشتقاقه المفارق أو المتجاوز[2] Transcendant . يدل في آن واحد على حركة الفكر حين يتجاوز

---

(١) ــ الفلسفة الاولى ، الميتافيزيقا ، ما بعد الطبيعة ، الالهيات ، العلم الالهي . .

(٢) ــ المفارق ، في العربية اصطلاح قديم بعنى الخلو من المادة ، فالجواهر المفارقة عند ابن سينا مثلا هي العقول المفارقة للمادة ، كما توصف مثل افلاطون بالمفارقة ايضا لانها بريئة من المادة .

حدود العلم وموضوعاته ويتجـه صاعداً على طريق المفارقة ، كما يدل على الحد الذي تنتهي اليه الحركة الصاعدة وهو «المفارق بالذات» أي الله .

وما ينبغي قولـه بالمناسبـة أن كانـط اشتق منـه لفظ Transcendental ومعناه «الفوقاني» أو المتعالـي ، ورأى كانط أن علـى الفلسفة أن تنتقل من البحث عن «المفـارق» مثـل الله أو النفـس ، وهو ما لا يمكن معرفته بيقين وموضوعية ، الى البحث عن «الفوقاني» أي الشروط أو القوانين العقلية التي هي «فوق» مستوى التجربة الحسيـة والتي تنتظـم هذه التجربة فتكون منها «المعرفة الممكنة» للانسان أي العلم .

وهكذا يكون الانسان الصاعـد فكرياً هو «المتجاوز» أو «المفارق» وفقاً لفلسفة كل من هايدغر وسارتر وهوسـرل وأمثالهم ممن يقـول إننا نفارق نحو المستقبل ونحو الامكانـات ونحو الموجـودات ... اما بالمعنى الثاني فالمقصود بالمفارق الله وحده كما في كل فلسفة مؤمنة .

على اننا نريـد فقط ، الاشارة الـى أن أسئلة الفلسفة ورسالتها تكون في نطاق مفارقة حدود الطبيعة والعلـم وتجاوزها . دون التقيـد بالمعاني المتعددة للكلمة . ومن هنا ينسب الى الفيلسـوف انه يبحث فيما وراء الطبيعة المنظورة عما يتجاوزه أو يفارقـه من معنـى أو قيمـة أو حقيقة أو علة غير منظورة . أي أن الفيلسوف لا يحصر نفسـه في حدود العلم أو في حدود العالم الحسي الذي يحتوي علينا و يضغط علينا ، بل ينفذ أو يحاول النفاذ الى العالم المعقول، العلوي ، الإلهي ، الروحي .... الذي يفارق عالم الطبيعة .

ان الاسئلة بطبيعتها عندما تتجاوز نطاق العلـوم تصبح بالضـرورة أسـئلة فلسفية تنتمي الى المنطق أو نظريـة المعرفة أو الميتافيزيقا أو العلم الإلهي ... وإذا كانت الفلسفة تستهدف بالدرجة الاولى معرفة الحقيقة التي تتجاوز العالم الطبيعي وعلومه ، فإنها لا بد أن تكون «عملا» بما تقتضيه تلك الحقيقة ، وقد انتهت الماركسية الـى أن مهمة الفلسفـة لا تقتصر علـى محاولة تعرف العالم وحسب بل مهمتها محاولة تغيير العالم أيضاً . وقد كانت الفلسفة ، في الواقع،

نزاعة دائماً الى تغيير العالم وتجديده وتقويمه ، بطريقة أو بأخرى ، بالاخلاق . بالسياسة ، بالايديولوجيا ••• وبهذا تتجاوز الواقع الذي يقف عند حدود العلم الى عالم الوعي ، فتبني عالماً مثالياً على طريقة أفلاطون في جمهوريته أو الفارابي في مدينته الفاضلة أو ماركس في المجتمع الشيوعي اللاطبقي ، أو ماوتسي تونغ في الثورة الثقافية ••• ففي السياسة والاخلاق والايديولوجيا •• تجاوز كما في المنطق ونظرية المعرفة والإلهيات وغير ذلك من مسائل الفلسفة مقابل مسائل العلم •

يقول ياسبرز : «إن طريقة الفلسفة تختلف عن طريقة العلوم في انها لا موضوع لها ، لان كل موضوع محدد هو موضوع لعلم من العلوم • وحتى حين نقول إن موضوع الفلسفة هو «الكل» أو «العالم» أو «الوجود» فان هذه الالفاظ لا تدل على موضوعات حقة كموضوعات العلوم ، وقد أثبت النقد الفلسفي ذلك •

ويبدو أن الفلسفة تحاول دائماً اقامة توازن بين المعرفة التي ترمي الى تغيير وجودنا ، والمعرفة التي ترمي الى زيادة سيطرتنا على الاشياء ولكن معرفتنا بغاياتنا ومصيرنا البشري هي التي تخلع على معرفتنا بوسائلنا في الفعل وعلى ادراكنا لدورنا في السيطرة على الطبيعة وتغيير العالم . ذلك المعنى أو تلك الدلالة

ولكن الوضعيين يقولون إن من شأن التطبيقات المختلفة للعلوم أن تقود الى حل المشكلات الانسانية ، بينما لا تقدم الفلسفة الا طائفة من التأملات المجردة التي لا طائل ولا فائدة منها للوجود البشري • ومن هنا ظن بعضهم أن «العلم» قد أصبح قادراً على حل مشكلة الانسان . ولم يعد هناك من مبرر لقيام فلسفة تنافس العلم ، وفات هؤلاء ان العلم يستبعد الانسان من حسابه وكأن الطبيعة وقائع محضة لا أثر فيها للانسان أو كأن الانسان نفسه مجرد طبيعة . وان الفلسفة هي التي تذكر العالم دائماً بأنه ليس في وسع العلم أن يتجاهل وجود الانسان إلا إذا شاء أن يتحول الى سلسلة من الوقائع المحضة التي

لا تنطوي علـى أية دلالـة انسانية ، أو منطقة من مناطق الطبيعة • ان الفلسفة هي التي تظهرنـا على أن «الذات» ليسـت مجرد «موضـوع» تفسره قوانين الاشياء •

ولا تزعم الفلسفة انها قادرة على حل مشـكلات البشر ولكنها تتميز بكونها جهداً يراد من ورائه الكشـف عما في الانسان من أصاله لا تتوقف على التاريخ ولا على النظام الموضوعي للاشـياء ، انهـا لا تحل مشكلات الوجود والمطلق ولكنها تبين لنا أن الانسـان يتخطى بحريتـه التاريخ ولهذا يقال إنها رد فعل ضد موقف يوحـد بين الوجود وبيـن ما هو معطى للحواس والذهن ، وان الفلسفة هي بمعنى ما ، شعور بتعالي الوجـود وان الطبيعة لا تستغني بذاتها وانها بحاجة الى شيء آخر تستند اليـه وحين نضـع الموضوع تحت اشارات الاستفهام ندرك البعد الانساني الذي يتجاوز فيه الانسان نظام الطبيعة والتاريخ وتتحقق من قيمة وجود الانسان وحريته ، فلا يكفي أن نقول مع شوبنهور إن الانسـان حيوان ميتافيزيقـي بطبعه ، بـل ان الانسان هو الكلمة النهائية لكل ميتافيزيقا •

ولما كان تفكيرنا غير قابل للانفصال عن موضوعاته ، فإن تاريخ الفلسفة هو الكيفية التي نجـح بها الفكر الانساني فـي أن اقامة موضوعات فلسفية هي علامات على طريق التجاوز الفلسفي • واذا قيـل إن الفلسفة لا تبدأ الا حـين يسمو الانسان علـى الوقائع الجزئية ، فإن ذلـك يعني أن الفلسفة لا بد أن تجعل من الانسان محور تأملاتها ، والفيلسوف يجهد نفسه كي يتصور «الكل» أو «الحقيقة الشاملة» بسبب رغبته فـي تحديد مركز الانسان من العالم وفهم موقفه من الوجود العام • ولهذا قيل : ان الفلسفة في صميمها تساؤل عن معنى الحياة الانسانية وسعي متواصل لمعرفـة حقيقة مصيره ، فلم يكن الفيلسوف يوماً ، عقلا محضاً أو موجوداً مجرداً يحيا خارج الزمان ويستقر في الابد ، بل هو موجود حي لا يستطيـع أن يمارس وجـوده كفيلسوف أي لا يستطيع أن يتفلسف إلا هنا ، إلا الآن ، ولهـذا يقال : لا يكفـي أن نأتي بالانسان الى مدرسة الفيلسوف ، بل لا بد أيضاً أن نأتـي بالفيلسوف الى مدرسة الانسان

ـ على حد قول بلوندل ـ فمادام عنى الفيلسوف أن يحيا بصفته انساناً . فلا بد لحياته الانسانية أن تدخل جزءاً أصيلا في صميم فلسفته ، حقاً ان الفلسفة وثيقة الصلة بالحياة وان النظر لا ينفصل عن العمل وان العلاقة بينهما هي كالعلاقة بين الصورة والمادة عند أرسطو ، ولا يستطيع الفيلسوف أن يحلق في سماء المجردات والماهيات متناسيا وجوده الشخصي وتجاربه لانه بحاجة الى نقطة ارتكاز فربما كان من نتائج اهتمام مفكري هذا العصر بمسألة ربط الفلسفة بالحياة ، قيام الوجودية بثورتها على فلسفة الافكار وفلسفة الاشياء والفلسفة التقليدية التي استبعدت الانسان من مجال اهتمامها لصالح فلسفة العالم أو الفلسفات العقلية ، تقول الوجودية ـ بلسان كيركجارد ـ إن الفلسفة حديث نوجهه الى كائنات واقعية أو موجودات حقيقية من لحم ودم ، وإذ تؤكد الوجودية على المواقف الفردية والحالات المشخصّة ، فإنها تنفي امكانية التوصل عن طريق المبادىء العامة المجردة الى فهم انسان معين ، يعيش في حقبة معينة وينتمي الى حضارة معينة ويستند الى تاريخ شخصي ... وإذا حاول بعض الفلاسفة من نمط هيجل تفسير كل شيء وصياغة الوجود بأسره في نسق عقلي، فإن الوجودية تؤكد انه لا يوجد مفتاح يفتح كل الابواب الا إذا كان مفتاحاً زائفاً ، ان كيركجارد حين يقارن بين سقراط وهيجل ، يقرر أن الجهل السقراطي حقيقة أعظم بما لا يقاس من كل ما تنطوي عليه الموضوعية الهيجلية بأكملها ، لان زعيم الفلسفة الوجودية يربط الحقيقة بالذات ويرفض فكرة الحقيقة المذهبية اللازمانية ، ويكتفي بـ «فتات الحقيقة» بدلا من الحقيقة كلها .

حقاً ان «الفلسفة» الوجودية تربط الفلسفة بالانسان وتهدف الى تعليم الفرد كيف يكون انساناً ولكن عن طريق تلك النزعة الذاتية الفردية المفرطة . لان الموجود في نظر الوجودية هو فردي بالضرورة ، أما المجرد ، فلا يتصف بالوجود أبداً ، لهذا كان على الوجودية أن تبرهن على امكانية قيام فكر وجودي لا يحيل الوجود الى معرفة مجردة .

يقول ياسبرز : عليّ أن اعترف منذ البداية أن ثمة حرباً لا هوادة فيها بين المعرفة والوجود ، وعلى الرغم من وجود تلك العلوم الكثيرة التي تحاول

دراسة الانسان كجسم وكنفس وككائن اجتماعي ... فليس ثمة علم يدرسه بوصفه كائناً ، متكاملا ، بوصفه وجوداً ، فالوجود ــ على حد قول ياسبرز ــ لا يمكن أن يكون قابلا للتعريف لانه ليس موضوعاً وليس في استطاعتي أن أفسر وجودي . لان الانسان سؤال مستمر بالنسبة الى نفسه . ويبقى الوجود ــ عند ياسبرز ــ مجرد علاقة توجهنا نحو شيء يفلت من كل موضوعية ، ولا يمكن للفيلسوف أن يتحدث عن الوجود إلا بطريقة غير مباشرة .

وإذا كان بعض الفلاسفة يعدون الفلسفة نوعاً من التفكير الذي يفارق طرق العلم وموضوعاته ، إذ لا يوجد اتفاق على شيء . وان الفلسفة تشبه العمل الفني الذي يحمل طابع الفردية والاصالة والابداع فإن الفلسفة عند ياسبرز ، ليست صناعة نظرية وليست لهواً فكرياً ولا عملا فنياً ولا قصيدة شعرية ، بل هي السبيل الذي يقودنا الى ذواتنا .

وقد يكون في وسعنا أن نقول : إن العلاقة بين الفلسفة والوجود البشري، باعتبار أن الانسان هو الحيوان الوحيد الذي يشعر بأن وجوده لغز يتحداه ، وليس الفيلسوف وحده هو الذي يدرك أن ثمة سراً لا يعرفه يتلبس وجوده ويقض مضجعه ، ولكن الفيلسوف هو الاكثر شعوراً من غيره بما في وجوده من غموض والتباس ، فليس التأمل الفلسفي سوى نوع من الدهشة الاليمة ــ كما يقول شوبنهور ــ .

قلنا ان الفلسفة نوع من التفكير يفارق العلم في طرقه وفي موضوعاته ، إذ لا يوجد فيها اتفاق على شيء ، كما قيل . فلو وجد مثل هذا الاتفاق لاستحالت الفلسفة بالضرورة علماً .

ولكن بعض المدارس الفلسفية أرادت أن تجعل من الفلسفة علماً فخضعت للعلوم الطبيعية وبخاصة للرياضيات ، وقد قيل عن هذه الفلسفة المنسوبة الى العلم (سيا نتيزم) انها تنكرت للفلسفة ، وقيل إنها أقوال من ليس لديهم ما يقولونه ، فقالوا بما قال العلم ، إنها نفي صريح للفلسفة أو نوع من اللافلسفة ، ضد الفلسفة .

وإذن ، فلا يبقى إلا الاختلاف بين الفلسفات ، وانه لا ختلاف يتفق مع طبيعة الفلسفة باعتبارها اقترابا من كل طرف من أطراف الحقيقة القصوى المفارقة التي لا يطالها الانسان ، يظفر كل مذهب فلسفي بجانب منها ، ويهوّم حول الجوانب الاخرى واثقا أن الوحدة موجودة في ماهية الفلسفات المختلفة ، في فكرة الفلسفة ذاتها التي لا يمكن أن تأخذ صورة بناء عقلي يتسع للجميع ويتفق عليه الجميع بل يلتزم به الجميع على طريقة العلم أو على طريقة الدين .

جدوى الفلسفة ؟

أخذ كانط على الميتافيزيقا أنها لا اتفاق فيها على شيء وقد أشرنا الى ظاهرة عدم الاتفاق هذه ، كما أخذ على الفلسفة ظاهرة الركود أو عدم التقدم بالقياس الى العلم الذي يضيف الى رصيده باستمرار حقائق جديدة .

اننا نعرف اليوم في الرياضيات أكثر مما عرف فيثاغور وفي الطبيعيات أكثر من ارخميدس ، وهذا قول لا ينسحب على الفلسفة ، إذ لا يصح القول إننا أكثر تقدما في الفلسفة من أفلاطون أو أرسطو وكل ما يمكن قوله إننا أوفر منهما حظا من حيث توافر ما يحتاجه البناء الفلسفي (كالحقائق العلمية مثلا) وأكثر فهما لمواقف الفلاسفة السابقين وأكثر دقة وتنوعا في المناهج التي نعالج بها أفكارنا وأفضل استعمالا للمقولات ... وهكذا بالنسبة لظاهرة عدم التقدم ، فهناك فلسفات عظيمة في كل العصور حتى في عصور الظلام وكل فلسفة عظيمة تشكل نسقا تاما لا يتوقف على فلسفة سابقة ، بمعنى انها لا تعتمد على فلسفة أخرى بحيث تبدو استمرارا وتقدما لتلك الفلسفة في خط متصل . لانها تبدأ من جديد وعلى أسس جديدة . ومع ذلك فتاريخ الفلسفة يستبعد فكرة التقدم الماثل في تاريخ العلم الذي يمثل خطوطا متصلة من التقدم يستند الجديد منها الى القديم ، كما أن تاريخ الفلسفة مختلف عن تاريخ الاديان مثلا . فالاعمال الكبيرة في الاديان قد ظهرت واكتملت في عصور مضت بحيث أصبح جوهر تاريخ الاديان هو الحفاظ على التقليد دون التجديد أما في الفلسفة ، فإن ظهور الاعمال الكبيرة لا ينقطع في كل العصور وكلها فريدة لا تتكرر وقيمتها في ذاتها ومن

ذاتها . منفصلة عن السابق واللاحق . وما أكثر ما يؤخذ على الفلسفة . ولكن المأخذ الذي تقف الفلسفة أمامه مشدوهة يأتيها من لا يعرفها فيتساءل عن جدواها !

لا شك أن كلمة الجدوى ومرادفاتها تصبح مبتذلة حين تقترن بفكرة المعرفة لا سيما حين تكون الجدوى كسباً مادياً مباشراً ، إذ لا يصح أن نرجو من المعرفة فائدة مباشرة أكثر من ازالة الجهل ، كأن نسأل فيثاغور عن الجدوى من برهان القضية القائلة إن مجموع الزاويتين المتجاورتين على مستقيم . قائمتان .

أما حين تعني الجدوى تطبيق المعرفة في المجال العملي بقصد انتاج سلعة أو خلق تخصص ، فانه على الرغم من ان الفلسفة لا تنتج بضائع ولا تكوّن حرفة أو مهنة . وعلى الرغم من استقلالها عن تطبيقاتها المحتملة ، وضيعتها بصفتها مفارقة غير خاضعة للتطبيق . فإن الفلسفة تظل لوناً من الفكر والعمل . تظل فكراً يقتضي سلوكاً مطابقاً له ، يقتضي الفيلسوف أن يعيش فلسفته التي تتضمن تصوراً معيناً للحياة وبالتالي سلوكاً معيناً .

إن أكثر الفلاسفة عاشوا فلسفاتهم ونعموا باعجاب الناس أو سخريتهم حين يكون سلوكهم غريباً مثل ديوجين الكلبي الذي كان يتجول في وضح النهار حاملا مصباحه للبحث عن الحقيقة بين الرجال ، إن الفلسفة — على كل حال — ليست مهنة ولا تعد بأية فائدة مادية ، لانها — كما يقال — نابعة من وجدان تعس يعيش على أرض الشدائد .

تعلّم الفلسفة :

يقول كانط : «لا توجد فلسفة يمكن أن تعلم ... وكل ما نتعلمه هو أن نفلسف» قد فسّر هذا القول بأن الفلسفة ملازمة لطبيعة الانسان بما هو كذلك وهي بمعنى ما ، سليقة وطبع لا تحتاج الى أن تعلّم بل تحتاج الى أن تمارَس ، فالفلسفة ليست علماً يمكن تعليمه كالعلوم الاخرى التي يتضمن كل منها قدراً معيناً متفقاً عليه من المسائل والقواعد والحلول ، لا يختلف فيه المختصون ، قدراً يجب على طالب العلم أن يحصله من المعلم أو الكتاب ، في حين أن الاختلاف

قائم في طبيعة الفلسفة ، لهذا يقال : هناك فلسفات لا فلسفة ، بمعنى أن الفيلسوف الحقيق بهذا الاسم هو الذي لا يكرر غيره ، هو الذي يحمل طابع الفردية والابداع ، وحتى حين يعرض فلسفة غيره ، فإنه في الوقت ذاته يعرض ، بصورة ما ، فكره الذي لا يشاركه فيه أحد ، فسبب عدم الاتفاق في الفلسفة ، إذنْ هو الفيلسوف نفسه ، تجربته ، حدسه الفلسفي بالاشياء ، وان من يبحث عن اتفاق في الفلسفة ـ حتى ولو كان بدافع الحرص على اليقين فيها ـ فإنه انما يفكر بعقلية العلم لا بعقلية الفلسفة لانه اعتقد أن الحقيقة واحدة ولا ينبغي أن يكون فيها اختلاف .

لقد حدد كانط موضوعات الميتافيزيقا في ثلاثة وجودات كبرى هي : العالم والنفس والله ، ومن هنا يبدو أن الاسئلة الكثيرة التي يثيرها العقل تنصب كلها حول «الوجود» ولكن من جهات مختلفة ، وجود جوهر العالم الذي يوجد وراء الظواهر الطبيعية ووجود جوهر النفس الذي يكمن خلف الظواهر النفسية ، ووجود الإله الرابض خلف الوجودين السابقين لهذا كانت الميتافيزيقا التي يقيمها العقل انطولوجية ، تبحث عن موجودات حقيقية تشير اليها كلمات : العالم والنفس والله . والانسان نفسه ـ عند هايدغر ـ كائن انطولوجي ، لا ينفك عن التساؤل عن الوجود ، وأول وجود يثير لديه تلك الاسئلة الكثيرة هو وجوده نفسه ، وجوده الغامض المهدد ، الذي لم يكن له خيار فيه فقد وجد نفسه في قلب هذا العالم دون أن يعرف لماذا ولا من أين ، لانه لم يطلب المجيء الى العالم الذي يعيش فيه محفوفاً بمخاطر التهديد والقلق والخوف واليأس والصدفة والضعف والمرض والشيخوخة الى أن تنقضي حياته ويأتيه الموت دون أن يطلب منه المجيء ويمضي ولكن لا يعرف الى أين ، وكل هذه الاسئلة التي يطرحها وجوده الغامض ، اقتضته أن يبحث لها عن اجابات وكانت اجاباته هي ما يطلق عليه اسم «الفلسفة» أو الميتافيزيقا كما يسميها كانط ، وبهذا المعنى تكون الفلسفة أسئلة في طبيعة الانسان كنتيجة لوجوده ، الذي لم يكن بامكانه أن يفهمه فالتمسه عند الوجودات الاخرى كالعالم والنفس والله .

ويستشهد عادة بالاسئلة التي يثيرها الانفال للتدليل على وجود استعداد

طبيعي للتفلسف عند الانسان سابق على التعلم ، كما يستشهد بالمرضى العقليين الذين يسقطون عن كواهلهم قيود المجتمع فتنطق السنتهم بحقائق ميتافيزيقية لا تقبل صياغة معقولة في أغلب الاحوال . ونجد في كتاب كارل ياسبرز «مدخل الى الفلسفة»(١) طائفة من أسئلة الاطفال كعلامة على أن الكائن الانساني يجد في نفسه نبع التفكير الفلسفي ، فنحن نسمع غالباً من أفواههم عبارات يغوص معناها مباشرة الى الاعماق الفلسفية من هذه الامثلة :

يقول أحدهم متعجباً : «اني أحاول دائماً أن أفكر في انني شخص آخر ، ومع ذلك فأنني دائماً أنا» وهذا الطفل يضع يده على أصل اليقين أي الشعور بالوجود في معرفة الذات ، انه يقف مشدوهاً أمام لغز الأنا المستعصي على الحل ويسأل .

وطفل آخر يستمع الى قصة التكوين : «.. في البدء خلق الله السموات والارض ...» فيسارع الى السؤال : «ماذا كان يوجد إذن قبل البدء ؟» وتتوالد الاسئلة الى غير ما نهاية بحيث تستعصي على الفهم ، دون أن يجد هذا الطفل جواباً حاسماً .

وفتاة صغيرة تروى أمامها الاسباب التي تدعو الى الاعتقاد بكروية الارض وبحركة دورانها ، فتقول وهي تضرب الارض بقدمها : «ولكن ليس هذا صحيحا ، ان الارض لا تتحرك . أنا لا أعتقد الا بما أرى» فيرد عليها : «إذن أنت لا تؤمنين بالله ، لانك لا ترينه أيضاً» فتصرخ الصغيرة الحائرة : «لو لم يكن موجودا لما كنا هنا» وغير ذلك مما يدل على انها فهمت الفرق بين الموضوع الجزئي ومسألة الوجود ككل ووضعنا ضمن هذا الكل

وطفلة أخرى تذهب لزيارة بيت عمتها وتصعد درج البيت ، فيعي شعورها مع صعود كل درجة أن كل شيء يتغير دون انقطاع وان الاشياء تجري وتزول وكأنها لم تكن ، وتقول : ولكن مع ذلك يجب أن يوجد شيء ما ثابت . انني

---

(١) ــ ترجمة جورج صدقني ص١١ .

أصعد الآن ، هنا ، سلمّا كــي أذهب الــى بيت عمتي ، اني أريد أن احتفظ بهذا» لقد كانت مشدوهة أمام ذلــك الجريان الشامل ، وكان تلاشي كل شيء يجعلها تبحث عن مخرج بأي ثمن •

إن الذي يجمع ملاحظات من هــذا النوع يستطيع ان يؤلف فلسفة كاملة للطفولة ، قد يقال ان الاطفال يرددون ما يسمعون من الراشدين ولكن لا قيمة لهذا الاعتراض عندما يكون الامر متعلقاً بأفكار جديدة • وقد يقال ان الاطفال لا يدفعون التأمل الفلسفي الــى أبعد من ذلــك وقد يكون ما لديهم لا يتعدى المصادفة ، وفي هذه الحالة تهمل واقعة حقيقية هي أن الاطفال يتمتعون بمواهب يفقدونهــا في ســن الرشــد • وكأنهــم بمرور الســنين يدخلون في سجن الاصطلاحات والآراء الشائعة والمواربه والافكار المسبقة • ان الطفل يحس ويرى ويسأل وسرعان ما يفلت هذا كله مــن يديه فيسقط في هوة النسيان ، نسيان كل الاشياء التي انكشفت للحظة أمام عينيه ، ليندهش بعد ذلك إذا حدثوه بما قال أو سأل •

لقد شعر «هيراقليط» من قبل بالتغير الــذي شعرت به تلك الطفلة وهي تصعد درج بيت عمتها وهناك من تجاوز الشــعور بالتغير الــى عالم ثابت أزلي كعالم المثل الافلاطونية •

والطلاب أيضا فلاسفة على نحــو ما ذكر هنترميد في «الفلسفة أنواعهــا ومشكلاتها»[1] ذلك اننا حين نزعم أن الفلسفة نشاط انساني شامل ، يكون من السهل أن يتعرض هذا الزعم للشك ، فيقول انسان : إنني أمضيت كل ما مر من حياتي دون فلسفة وفي أثناء المناقشة نتأكد أن هذا الانسان لم يفلت مــن التفلسف ولو خلال جزء من حياته ولولا ذلك لما كان لديه أدنى اهتمام بمــا نزعم من كون الفلسفة نشاطا انسانيا شاملا ، صحيح انه لم يستخدم المصطلح الفني للفلسفة ، لانه لم يكن يحترف الفلسفة ، ولكن لاشك في أنه يستخدم على طريقته الخاصــة وبلغتــه الخاصــة بعض الافكــار الفلسفية والاتجاهات الفلسفية خلال جزء كبير من وقته • ومن المؤكد أن هذا الانسان لو كان طالبا

---

(١) ترجمة فؤاد زكريا .

في الجامعة ، لبدأ يتفلسف فعلا ، وانه كلما كان بقاؤه في كلية ما ، أطول ، كان اقترابه من حافة التفكير الفلسفي الجاد أكثر ، لاسيما اذا كان يهتم بما هو أكثر من النشاطات الاجتماعية والرياضية ••• في الجامعة ، والارجح أنه تخطى الحافة مرات كثيرة وخاض بحر المشكلات الفلسفية العميقة دون أن يدري ، برفقة عدد من المفكرين من خلال ما يقرأ •

ومن أكثر التجارب التي يمر بها المبتدىء في الفلسفة ، استغرابا وربما أكثرها خيبة للآمال ، أن يكتشف أن أفكارا غامضة وربما مفككة يعتنقها في موضوع الحياة والكون ، لها اسم معين في عالم الفلسفة ، ومن الممكن على أساسها ان يصنف انه «مثالي» او «مادي» أو من أتباع «مذهب اللذة» أو «برغماطي» ••• وأغلب الظن ان ذلك الانسان ، لو كان واثقا بنفسه ، ينظر الى أفكاره على أنها فريدة في نوعها ، ليدهشه بل ربما يغيظه حين يقوم أستاذ الفلسفة وبكل هدوء بتحديد الاتجاه الذي تنتمي اليه آراؤه ، أما اذا كان طالبا من النوع المتواضع الانطوائي ، فالاغلب أن يشعر أن في ذهنه أفكارا «حمقاء» لا تستحق تسمية محترمة كالفلسفة وعندها سوف يدهش وربما يُسر حين يكتشف أن أكثر من شخصية ممن حفظهم تاريخ الفلسفة قد قال بتلك الافكار «الحمقاء» واشتهر لانه وسع هذه الافكار ودققها • وهكذا يكتشف المبتدىء أنه ليس وحيدا في تفكيره وتتملكه الفرحة أو خيبة الامل حين يكتشف أنه يشارك أفلاطون أو اسبينوزا او الغزالي او ابن رشد في افكاره •

يعلم أساتذة الفلسفة أن أسبابا كثيرة ومتباينة تقف وراء اختيار الطلاب موضوع تخصصهم ، ويعلمون ان من بين طلابهم مجموعة قام أفرادها باختيار هذا التخصص لانهم لم يكونوا راضين عن الاجابات التي يتلقونها عادة في محيطهم عن أسئلة أساسية معينة ، أو الشعور العميق بالتناقض بين المثل المعترف بها وبين سلوك الناس في مجتمعهم • وادراك ذوي الضمائر الحية منهم وهن الصلة بين المثل العليا التي ينادون بها وبين سلوكهم اليومي وتجاهلهم معظم معايير السلوك التي تعلموها في البيت أو في المدرسة ، فالتناقضات والمفارقات العقلية والاخلاقية والدينية هي التي تدفع أفراد تلك المجموعة من الطلاب الى

القيام بأولى اتصالاتهم مع الفلسفة في الجامعة على طريق كفاحهم للوصول الى الاتساق العقلي .

فالطالب الذي ينشأ في جو ديني محافظ يلاحظ على وجوه زملائه نظرات الاستنكار لدى أول اشارة الى التعاليم التي تقبلها هو دون مناقشة وسرعان ما يدرك أنه الوحيد أو أنه واحد ضمن أقلية ، وان تلك التعاليم الدينية التي تقبلها لاتؤثر في تفكير وسلوك احد من اصدقائه وزملائه ، اللهم الا تلك الاقلية التي هو واحد منها ، ولكن ما يثيره ان من يقدرهم ويحبهم من مدرسيه وزملائه ممن يتمسكون بالاخلاق يشاركون في عدم الاكتراث أو العداوة المعلنة لتلك التعاليم التي تقبلها هو ؛ فيقع في صراع . ولكي ينجو من أسر هذا الصراع يأخذ في التفكير ويجمع المعلومات عن أصول تلك التعاليم «المقدسة» ويجهد في مناقشة المشكلات التي يثيرها الموضوع ويحاول التمسك بموقف الحكم النزيه وربما حاول البحث بنفسه عن صيغة منطقية لما يمكن أن يؤمن به بصدق على أساس تجربته ومعرفته التي اكتسبها . وعندها يصبح هذا الطالب فيلسوفا سواء أعرف ذلك أم لم يعرفه ، وقد يظل منطقيا ويثابر على محاولته صياغة معتقداته الخاصة ، فيصل الى ما يشبه النتائج الموجودة فعلا في مذهب فلسفي معين . وحتى حين يصل الى وجهة نظر يستطيع أن يصفها — بحق — بأنها خاصة به ، فان مايصل اليه لهو جدير باسم «الفلسفة» .

والطالبة التي تتلقى في البيت تعليما أخلاقيا صارما من والدين يعدان تقسيمها «متفين متحررين» تبدأ بالنظر الى بعض الطالبات اللواتي نشأن في جو أخلاقي مشابه ، على انهن انحرفن بشكل ما عن ذلك الجو ، وتدهش اذ تجد أن اتجاهاتهن لاتحط من قدرهن ولا يبدو عليهن أنهن أقل سعادة وانسجاما مع بيئتهن من زميلاتهن ، مع أنها تعلمت ان مثل هذا السلوك يفضي الى التعاسة ويحط من قدر الفتاة . فتحاول أن تفكر في المسألة بطريقة عقلية للاهتداء الى ما يحدد «الصواب والخطأ» بعد أن كانت تعتمد على أبويها في تحديد فئتي السلوك : الصائب والمخطىء ، وتهتدي الى أن التعاليم التي تصاغ على شكل أوامر قاطعة تتعلق بأفعال معينة ؛ لم تعد كافية ، ولابد من الوصول الى

صيغة أكثر عمقا ومعقولية ، صيغة معيار عقلي للحق أو للصواب ولو كان معظم الناس يؤمنون بما يؤمن به والداها . بل لابد من البدء بعملية اعادة بناء عقلية ، وبتعمق المشكلة تكتشف أن «الصواب والخطأ» يعتمدان على مفهومي «الخير والشر» في الحياة وربما يقودها البحث عن جواب مرض لمشكلة الحياة الى التزام برنامج دراسي في الفلسفة ، وهي في كل حال ستكون قد بدأت السير الجاد على طريق الفلسفة .

والطالب الذي يحمل معه منذ المرحلة الثانوية اهتماما بتلك الالغاز التي لابد أن يصادفها الانسان في وقت ما مثل : «اذا سقطت شجرة في غابة ولم يكن هناك شخص قريب يسمعها ، فهل يكون ثمة أي صوت؟» وتثيره المشكلة أكثر اذا سحب هذا السؤال على كل تجربة حسية ، إن هذا الطالب يشعر بالتدريج أن الشخص في كل تجربة هو أهم من الشيء وأكثر حقيقة بل ينظر الى الذهن أو الوعي بصفته العنصر الرئيس في الكون ، ان هذا الطالب يصل ، عن وعي أو دون وعي الى «المثالية الميتافيزيقية» .

أما الطالب الذي يهتم بالعلوم فان شعوره بالاعجاب يزداد بقدرة العلم على تفسير أسرار التجربة البشرية ويدرك أن حدود المجهول والغامض والمعجز والخارق للطبيعة تتقلص وتتراجع كل يوم ، ويعتقد أنه لا يوجد شيء وراء الكون الطبيعي الذي يدرسه العلم ولا مجال خارج الطبيعة لما هو «خارق للطبيعة» وهكذا يقف ، دون أن يعلم ، موقفا فلسفيا معينا هو موقف المذهب الطبيعي .

وهكذا بالنسبة للطلاب الذين لا يطيقون التفكير النظري أو التأمل ويتصنعون دائما بسلامة الرأي وعدم الاكتراث والنزعة العملية الساخرة ، نجدهم يلحون في كل مناقشة نظرية على طلب النتائج الملموسة : واهمال التمييزات النظرية . هؤلاء قد يدهشون وربما يغضبون اذا عرفوا أن سلوكهم هذا ينطوي على موقف نظري يكمن خلف اسئلتهم ، يمكن نسبته الى «البراغماطية» التي تقوم كل شيء من خلال النتائج الملموسة .

ان الفلسفة تنمو وتغتني من تفكير يماثل تفكير هؤلاء الطلاب في المشكلات نفسها ، وتاريخ الفلسفة نفسه ليس الا تعاقبا متصلا من الاجابات المتباينة عن هذه المشكلات وأمثالها ... والفرق بين هذا النوع من التفكير الذي يمكن أن ندعوه «فلسفات شخصية بسيطة» وبين فلسفات الفلاسفة الكبار يكمن في صياغة أفكار هؤلاء الاخيرين بمصطلحات فنية أكثر تجريدا وأكثر دقة ، فلابد أن نتعلم مصطلحات الفلسفة كما نتعلم المصطلحات الخاصة بأي علم آخر وعندها فقط تزول معظم الفروق ولا يبدو هذا الفارق شاسعا كما يبدو لبعضهم لان مشكلة المصطلح لا تخص الفلسفة وحدها بل تظهر في معظم فروع العلم حيث تصاغ المفاهيم الاساسية بعبارات أو رموز قد لا يفهمها غير المتخصص ، ولا مناص من تعلم المصطلحات الفنية أو تجنب استعمالها لان ذلك سيؤدي الى نقص كبير في القدرة على التعبير .

على أن هناك فروقا أخرى تكمن في أن الفلسفة في تفكير الطلاب وأمثالهم تكون ضمنية وفي مرحلة جنينية ولم تتشكل ولم تتسق بعد في حين أنها تكون صريحة وعلى قدر من التنظيم والتماسك والاتساق في الفكر المنهجي للفيلسوف ، ولهذا تظل النظرة الفلسفية الى المشكلات تدعو الى الاعجاب بصفتها مذهبا محكما ولو بدت في بعض الجوانب متناقضة وغير متسقة منطقيا .

ولوحاولنا تنظيم هذه الافكار شديدة العمومية وتطبيقها على الفلسفة وطبيعتها في ما يشبه التعريف ، لاعترضتنا صعوبات كثيرة ، لان الفلسفة نشاط أكثر منها موضوع معرفة أو بناء معرفة ، وتعريف النشاط بطبيعته أكثر صعوبة من تعريف الكيان محدد المعالم ، ولهذا يقول بعضهم أنه لاتوجد فلسفة بل يوجد تفلسف ، بمعنى النشاط العقلي الواعي الذي يكشف طبيعة الواقع ومعنى تجربة الانسان ، واذا اعترض على القول بنفي وجود شيء اسمه فلسفة قالوا هناك فلسفات ، بمعنى طرق كثيرة للنظر الى العالم يصوغها مفكرون أنبتتهم مدنيات مختلفة ، وبذلك يفسحون المجال للقول بتباين هذه الفلسفات وتناقضها ويصرون على رفض النظر الى الفلسفة بصفتها بناء موحدا للمعرفة وهكذا فلابد من تعريف الموضوع بطرق مختلفة ، وكل طريقة تغفل ما تود الطريقة الاخرى أن تقوله .

وهـذا ما يعسر فهمه على المبتدىء في دراسة الفلسفة ، فهو اذ يدرك ان الاجابة عن أي سؤال فلسفي تتوقف على الاتجاه الفلسفي الذي يضم صاحب هذه الاجابة ، وان كان لا يفهم كيف أن تعريف الفلسفة ذاتها يتوقف أيضا على المدرسة الفلسفية التي ينتمي اليها .

ليس في وسع الانسان أن يستغني عن الفلسفة فهي موجودة في كل زمان ومكان وهي لا تظهر من نبعها الاصلي لدى الاطفال أو المرضى العقليين أو العقول العظيمة الاستثنائية وحسب بل تتخذ شكلا عاماً أحياناً في المثل الشعبي في الحكمة الشائعة ، في الآراء المتفق عليها ، في النظريات السياسية وفي الاساطير منذ فجر التاريخ . أما كون هذه الفلسفة واعية أو غير واعية ، غامضة أو واضحة ، جيدة أو سيئة فأمر آخر ، حتى ان أي انسان ينبذ فلسفة ، يثبت أن له فلسفة

ان جوهر الفلسفة هو البحث عن الحقيقة وليس امتلاكها ، حتى لو خانت نفسها وقبلت دخول القوالب الوثوقية الجاهزة وأصبحت صالحة لان تنتقل الى الآخرين : انها سير في الطريق وسؤال أكثر أهمية من الجواب ، والسيرفي الطريق والحصول على الرضى في لحظة ممتازة ليس تعريفاً للفلسفة ، وليس موقعها فوق الاشياء ولا الى جانبها انها تعرف نفسها بنفسها بتحققها أما نحن فلا نعرفها إلا بالتجربة ، انها العمل وتفسير العمل .

٢ ـ فكرة الحرية

بدأت الحرية حواراً بين الانسان والطبيعة أو بين الانسان والمجتمع أو بين الانسان والانسان بصفته ذلك الحيوان الذي يستبطنه ، ووصلت الى اقتناع الانسان بأنه نصف إله ، إلا أنه ــ في العصر الحديث ــ رفض إلا أن يكون إلهاً كاملا ، مطلق الصلاحيات ، فأعلن على لسان «نيتشه وسارتر» وسواهما أن الله قد مات ، واحتكر الانسان لنفسه تلك الحرية التي كان «ديكارت» وأمثاله ينسبونها الى الله ، وتحول الحوار الى صراع مع الله ، وأصبحت مشكلة

الحرية من أعقد مشكلات الفلسفة ، حتى غدت قفل الميتافيزيقا الصدئ الذي فقد مفتاحه ، لو لا أن الحرية قد أصبحت في الفلسفة المعاصرة ، مفتاح المشكلات الفلسفية ، فما تكون الحرية ؟ أتكون صدى عقلياً لنزوعنا منذ الطفولة الى امتلاك قوة المَرَدَة والشياطين والابطال الخوافيين الذين يأتون الخوارق والمعجزات ؟ أتكون حقيقة أم حكماً أم وهماً أم .. ؟ أسئلة كثيرة وكثيرة ، أما بشأن الاجوبة ، فلا نطمح بأكثر من استعراض تاريخي خاطف لاجابات اولئك الباحثين والمفكرين والفلاسفة ، الذين أرقتهم مشكلة الحرية على طول تاريخها ، بل لعلنا سنثير من الاسئلة ، أكثر مما تقدم من اجابات ، فالمشكلة معقدة ، وصلاتها بالعلم والاخلاق والسياسة والاقتصاد والاجتماع صميمية فضلا عن صلاتها بمشكلات ما بعد الطبيعة .

تعريفها :

تضم المعاجم الفلسفية ، من المعاني لكلمة الحرية ، ما لا يقع تحت حصر ، ـ ومع ذلك ـ فإننا لا نعثر على تعريف واحد يصدق على تلك المعاني : السياسية والاجتماعية والاقتصادية والنفسية والخلقية ... ، فضلاعن المعاني المتصلة بالعلم أو بالميتافيزيقا ، ولنقل ـ مع ذلك ـ إن الحرية هي اختيار الفعل عن روية ، القدرة على اختيار الفعل مع القدرة على اختيار ضده ، كما يمكننا الاشارة الى أن مفهوم الحرية يتوقف على الحد المقابل الذي يثيره في أذهاننا مثل : الضرورة أو الحتمية أو الطبيعة أو القدر ، وان ثمة فرقاً بين حرية الاختيار وحرية التنفيذ التي تعني المقدرة على الفعل (أو الامتناع عنه) دون أية تأثيرات أي الحرية الطبيعية التي تعبر عن الاستقلال الذاتي للكائن أو لنقل ـ بالمعنى القانوني ـ انها القدرة على مباشرة الفعل مع انعدام القسر الخارجي أما حرية التصميم فهي القدرة على الاختيار أي تحقيق الفعل دون الخضوع للتأثيرات الباطنية سواء أكانت تلك التأثيرات عقلية كالمسرات أم وجدانية كالدوافع أو لنقل بالمعنى النفسي إنها الحرية السايكولوجية التي تعبر عن انعدام الضرورات الباطنية والقسر السايكولوجي (عواطف ، تصورات ...) فهي «ارادة تتقدمها الروية مع التمييز حسب «مقابسات» أبي حيان التوحيدي

ويبدو من المناسب هنا أن نعرض رأي فيلسوفنا العربي الكبير ابن رشد في مشكلة الحرية يقول : ان لدينا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداده لكن لما كان الاكتساب ليس يتم لنا الا بمواتاة الاسباب من خارج وزوال العوائق عنها . كانت الافعال المنسوبة الينا تتم بالامرين معاً ، وإذا كان ذلك كذلك ، فالافعال المنسوبة الينا أيضاً يتم فعلها بارادتنا وموافقة الافعال التي من خارج لها وهي المعبر عنها : وهي ليست متممة للافعال التي نروم فعلها ، أو عائقة عنها فقط بل وهي السبب في أن نريد أحد المتقابلين ، فإن الارادة انما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق بشيء . وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا ، بل هو شيء يعرض لنا عن الامور التي من خارج . مثال ذلك انه اذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار ، فتحركنا اليه ، وكذلك اذا طرأ علينا أمر مهروب منه من خارج كرهناه باضطرار فهربنا عنه وإذا كان هكذا فارادتنا محفوظة بالامور التي من خارج ومربوطة بها ... وليس يلغى هذا الارتباط بين أفعالنا والاسباب التي من خارج فقط بل وبينها وبين الاسباب التي خلقها الله داخل أبداننا والنظام المحدود الذي في الاسباب الداخلة والخارجة ... أعني كون الاشياء الموجودة عن ارادتنا يتم وجودها بالامرين جميعاً . اعني بارادتنا وبالاسباب التي من خارج ، فإذا نسبت الافعال الى واحد من هذين على الاطلاق لحقت الشكوك .. (مناهج الادلة ، ١٠٧ـ١٠٩) .

ونميز عند الفلاسفة مفاهيم يمكن تلخيصها كما يلي :

ـ حرية الاختيار القائمة على الارادة المطلقة ، كأن ننسب الى أنفسنا القدرة على الفعل بمقتضى ارادتنا نحن والشعور بأن حريتنا هي وحدها علة أفعالنا ، أي القدرة المطلقة على المباشرة ، حرية تعمل بطريقة تعسفية محضة ، فعلها لا يشترط الخضوع لاية ظروف أو على الاقل حين لا تكون سوابق الفعل كافية لتعيينه ، وتتصل الحرية ـ بهذا المعنى ـ بما يسمى مفهوم «اللاتعين ، والامكان ، والعرضية ، فهنا نستطيع القول ان الفعل الارادي هو الذي لا يخضع لاية حتمية ، حيث كان ممكناً الا يحدث أو أن يحدث على نحو آخر ،

فنصل بالنتيجة الى فكرة «عدم الاكتـراث» بمعنى انتفاء ما يدفعنا الى الاتجاه نحو طرف دون الآخر أي ملكة الاختيار دون باعث ما .

ــ الحرية التي نعرف فيها ما نريد ولماذا ، وفقاً لقيم اخلاقية يقرها عقلنا وتقبلها ارادتنا وهنا يكـون الفعل الحـر ، هو الفعل الصادر عن روية وتعقل وتدبير وهو وثيق الصلة بـ «الاستقلال الخلقي» عند كانط

ــ حرية الكمـال ، أي حرية الفيلسـوف المتحرر من كل شر (كراهية ، جهل ، اهواء ، غرائز ...) وهذا النوع من الحرية الذي يفترض استحالة فعل الشر لا يوجد إلا فـي الله ، الموجود الوحيـد الحر بأكمل معنى وقد استحال هذا الضرب من الحريـة عند الرواقييـن واسبينوزا ولايبنتز الى نوع الجبرية أو الحتميـة .

ــ الحرية القائمة علـى فكرة العلية الشعورية (برغسون) وهي لا تقتصـر على انجاز الفعل أو الاقلاع عنـه دون اكتراث ، بصورة سلبية ، بل هي حرية ايجابية يصـدر الفعل فيهـا عـن الذات العميقـة (بالمعنى الروحي لا بالمعنى البيولوجي) تعبر عن القدرة على الخلق أو الابداع ، فالفعل الحر ــ وفقاً لرأي برغسون ــ هو كل فعل يحمل بصـمات شخصيـة الفاعل بكاملها وفيها تكون العلاقة بين الفعل الحر وفاعله ، كالعلاقة بين العمل الفني والفنان

ولكن هل يمكن أن تكون الحرية موضوعاً لتأمل عقلي ؟

إن برغسون يعدها «واقعـة واضحة» يسعى الانسان الـى لمسها بصفتها موضوعا محددا ، كما يأمن في البرهنة على نظرية هندسية ولكنها تظل شيئاً لا يمكن تحديد وجـوده ، لا يمكن ضبطه متلبسـاً ، فهي إذن ليست موضوعاً يمكن معاينته والحكم عليه ، بل هي حياة يمكن معاناتها وربمـا كان الاصح تشبيهها بالحركة كواقعة بينه بذاتهـا ، ليس في وسـع الفكر أن يفهمها أو على الاصح يعقلها فليس على الواقعة أن تخضع للبرهان بل على البرهان أن يخضع لمنطق الواقع ، وتبقى الحرية ــ عند برغسـون ــ مجرد تعبير عن «علاقة» الذات الحية بالفعل الذي تقـوم بتحقيقه ، وهـي علاقة لا تقبل التحليل لانها ليست

موضوعاً ، ولا تقبل القسمة لخلوها من الامتداد أو الزمان أو المكان ، وهي بالتالي علاقة لا يمكن تعريفها وهناك قضية منطقية تقول : «ان الفعل الحر غير معقول ، لذلك فهو غير ممكن وإذن فهو غير موجود !» وذلك على أساس أن الحرية تناقض مبدأ السبب الكافي ، كما يبدو من القياس المحرج التالي : إما أن يكون للفعل الحر سبب كاف أو لا يكون فإن كان ، كان الفعل محدداً بهذا السبب ، فلا يكون حراً ، وان لم يكن له سبب كاف لم يكن الفعل ارادياً وبالتالي لا يكون فعلا حراً ، لان الارادة تعمل وفقاً لاسباب .

ولكن لا حاجة الى فهم «مضمون» الحرية من أجل الشعور بها ، ففكرة الحرية والشعور بالحرية شيئان مختلفان ، فقد يكون تقريرنا للحرية نتيجة الواقعة الاولية التي يقدمها لنا الحس الباطن أي شعورنا بالجهد ، فتكون الحرية شعورا بالقدرة على الفعل : ان الشعور بفاعليتنا أو بقدرتنا على العمل هو الذي يخلق فينا الجهد المركب للأنا . والواقعة الاولية ـ عند دوبيران ـ ليست هي «الفكر» كما عند ديكارت بل هي الجهد الذي يقوم عليه ادراك الذات لنفسها من حيث هي قوة حرة . وقد استبدل دو بيران بعبارة ديكارت المشهورة : «أنا أفكر اذن أنا موجود» عبارة «أنا اريد إذن أنا موجود» أو يصحح عبارة ديكارت : «أنا أريد ، أو أنا اتعقل الفعل في ذاتي ، فأنا إذن ادرك نفسي كعلة وبالتالي فأنا إذن كائن باعتباري علة أو قوة .» فإذا كان الانفعال موجوداً الى جانب الفعل في الانسان فان الشعور بالانفعال ليس أولياً مباشراً بل هو شعور متولد عن اصطدامنا بضرورة خارجية تعارضنا عند الفعل «ان التجربة السيكولوجية التي يشعر فيها المرء بقدرته على التأثير في جسمه ، والتحكم في أهوائه وانفعالاته ، هي بمثابة التجربة الاساسية التي ندرك فيها حريتنا» (مين دوبيران) .

فحيث تنتهي الحياة الحيوانية ، تبدأ الحياة الانسانية ، أي يبدأ الشعور بالذات على انها قوة فاعلة وارادة حرة ، متحررة من الضرورة العمياء التي يغلب فيها الانفعال على الفعل وهنا يصح القول على من ينكر حريته ، إنه ينكر انسانيته ، ولكن يبقى هنا خلط بين الحرية وفكرة الحرية ، وكأنه لا فرق بين

شعورنا الوجداني بالحرية وبين التصورات العقلية التي ننسبها الى الحرية •

ويميل كثير من الفلاسفة المعاصرين الى القول باستحالة تعريف الحرية (ياسبرز ، لاڤيل ، مارسيل •••) باعتبارها لا يمكن أن تكون موضوعاً، ولا يدخل وجودها دائرة النظام العقلي الموضوعي ، أي انها لا يمكن أن تثبت أو تنفي في نطاق الموضوعية الصرفة ، وعليه يجب أن نرفض تعريفات الحرية : بانها انعدام القسر (الدليل الكوني) أو بانها الاستقلال عن الدوافع والمبررات (الدليل السايكولوجي) يقول ياسبرز : ان البحث عن الحرية ، والشك بالحرية، واليقين بالحرية ، أمور تدخل في صميم وجود الحرية ، «لانني حين أبحث عن الحرية ، لا يعني أن في ذهني مفهوما أبحث عما يقابله في العالم الخارجي ••» بل الواقع ان مشكلة الحرية هي مشكلة الذات التي تحمل هموم وجودها وتريد أن يكون هناك حرية ، ويعتقد ياسبرز أن مجرد الاهتمام بوجود الحرية ينطوي على فاعلية تتحقق في نطاقها الحرية التي لاتوجد الا حيث أوجد أنا ، أي انه يقول بوجود هوية بين الوجود والحرية لهذا يؤكد استحالة اثبات الحرية طالما ان الوجود ليس موضوعاً لاي برهان عقلي •

ولكن إذا كانت الحرية لا توصف ولا تحدد ولا يمكن اثباتها ولا اعتبارها جزءاً من الطبيعة الانسانية (كما يقول لاڤيل) فكيف إذن نقف على حقيقتها ؟ الجواب : انها ــ على حد قول لاڤيل ــ ليست شيئاً قبل أن نشرع في استعمالها أي في خلقها وعندها يمكن الرجوع الى ذات الفعل الذي تتحقق به وتمارس ذاتها ، فالحرية إذن ليست «حالة» بل «فعل» يصاحب الانتقال من الامكان الى الوجود ، لهذا لا تنفصل الحرية عن المسؤولية ، بدليل اننا حين نضعف أو يخف نشاطنا سرعان ما تسيطرعلينا الضرورة ، لهذا يرى «لاڤيل» ان الحرية هي عين وجودنا ، واستحالة معرفتها عقلياً تأتي من كون كل نظرية عقلية تفترض وجود ضرب من الانفصال بين الموجود العارف والموضوع الذي يريد معرفته والحرية لا يمكن أن تدرك الا في الفعل الذي تمارس به وجودها ، ولكن لاڤيل ينتهي الى القول إن الحرية هي «امكانية سائر الامكانيات» أي الامكانيات اللانهائية ، فيخلط بين الطرفين وهكذا يصل مارسيل وياسبرز

وسارتر الى القول : إن حريتنا ليست سوى وجودنا نفسه أو «روح روحنا» كما يقول مارسيل ، وهذا هو السبب في اننا لا نستطيع تأمل حريتنا أو النظر اليها كموضوع أو شيء نملكه . فنحن لا نشعر بحريتنا الا حين نقف على ما يتطلبه الآخرون منا .

أما شوبنهور فيقول ان الحرية هي انعدام الضرورة ، أي انعدام أية رابطة بين المبدأ والنتيجة وفقاً لقانون السبب الكافي . وبالتالي ربما كان هذا القول انكارا لمعنى الحرية أو اعطاءها مفهوما سلبيا محضا . فحين لا يعثر على مكان للحرية في عالم الاشياء . يعرج الى البحث عنها في نطاق السلب أو النفي فيقول : إنها انعدام العلة أو إنها ثغرة في جدار الحتمية ... ، فهل نقول : بعد هذه الصعوبات التي رأيناها في تحديد الحرية ، إن الحرية ليست في حاجة الى اثبات مادام مجرد حضور الذات أمام ذاتها يتضمن الحرية ، استناداً الى ما تشهد به التجربة من شعورنا شعورا مباشرا بحريتنا .

الواقع ان انصار الجبرية يشككون في قيمة هذا الشعور المباشر بالحرية ويبحثون الاصل في هذا الشعور المباشر بالحرية ولماذا يعتقد المرء أن في وسعه أن يختار بين فعلين مختلفين أو بين الفعل والامتناع عن الفعل ، ليشيروا الى امكانية الوهم أو الخداع ، على الرغم من أنهم يتصرفون في حياتهم العملية كما يتصرف انصار الحرية .

حين نقدم على تحقيق فعل ما نشعر (نفسيا) بأن التصميم الذي سنتخذه متوقف علينا وان مصيرنا بين ايدينا فنتخذ من ذلك دليلا على وجود الحرية ، اننا نحاول التهرب من أفعالنا حين تكون موضع انتقاد أو اتهام من الآخرين معللين ذلك بأن قوة ما (هوى ، عاطفة ...) هي التي تسببت في فعلنا أي اننا نحمل المسؤولية لتلك القوة الغريبة المستقلة عن ارادتنا ، في حين اننا نتقبل اطراء الآخرين لنا حين ينسبون الينا الفضل في الاعمال التي حققناها ولا ننسب هذه الاعمال الى قوة غريبة عنا ، كما اننا ـ بدورنا ـ ننسب الى الآخرين أفعالهم ، خيراً أو شراً ، فنمدحهم ونثيبهم أو نذمهم ونعاقبهم دون نقول إنهم قد وقعوا تحت تأثير قوى غريبة عنهم .

ان أنصار الجبرية يقولون : إذا وجدت فعلا قدرة على الاختيار فإنها لا بد أن تكون واقعية ، ولكن لا يمكننا أن نزعم امتلاك مثل هذه القدرة فعلا • لاننا لا يمكن أن نعرف أية قوة إلا عند الفعل ، فقد يكون شعورنا المزعوم بالحرية مجرد جهل بالبواعث التي تدفعنا الى الفعل • كما يقول اسبينوزا : «ان الناس يخطئون إذ يظنون أنفسهم احراراً وسبب هذا الظن هو أنهم يشعرون بأفعالهم ويجهلون العلل التي تدفعهم الى الفعل ••» ولكن الجهل بالعلل أو البواعث ليس هو الاصل في شعورنا بالحرية ، فنحن نشعر بأننا نتصرف بحرية حين يكون تصرفنا مصحوباً ببواعث فعلية وهنا يبدو أن سبينوزا قد دحض «حرية الصدفة» التي تنحصر في العمل دون أي باعث ، فالفعل الارادي ليس واقعة مفتعلة قوامها الصدفة وكلما كان الفعل الذي نشعر به مسبباً ، كان طابعه الارادي أقوى إضافة الى أن الحرية تكون ممكنة فقط حين نشعر ببواعث غير ملزمة تحفزنا على العمل بلغة القيم لا بلغة العلل ، فالباعث قوة مؤثرة قوامها الجاذبية والقيمة المرغوب فيها •

لقد قلنا إن الاصل في الايمان بالحرية هو الشعور (نفسياً) بأن الافعال التي نحققها متوقفة علينا ، الا أن الشعور السيكولوجي لا ينفصل عن الشعور الخلقي ، أي الشعور بالالتزام وبما يترتب على الفعل من نقص أوزيادة في القيمة الخلقية مما يقود الى وجود تناقض بين الحرية والحتمية وهو التناقض الذي حاول كانط أن يحله بإحالته على التفرقة بين «الظواهر الخاضعة للزمان والمكان» وبين «الحقائق» الخارجة على الزمان والمكان • لان الحياة ــ عند كانط ــ مزدوجة ، وجوداً حسياً يتمثل في أفعال خارجية تابعة للتجربة ومترابطة كظواهر وفقاً لقوانين حتمية ، وبهذا الاعتبار يعدّ الانسان مجرد ظاهرة ولكن أفعالنا الخارجية هي تعبير عن باطننا أي ذواتنا الحقيقية وهي باطنة في الزمان وعالية عليه وبهذا نكون خاضعين لقوانين الضرورة في جانبنا الذي يخضع للزمان ويتحقق في عالم التجربة وتكون أفعالنا بالتالي مرتبطة ضرورة بما تقدمها من دوافع ويمكن أن نقول إننا أحرار في طابعنا الخلقي بفعل حر عال على الزمان وقد تكون ذاتنا الحقيقية المعقولة (اللامرئية) هي التي تريد أن

تكون خيرة أو شريرة بفعل لا زماني • ثم تجيء حياتنا الزمانية كتعبير مرئي عن الاختيار الاصلي • وهكذا نكون ــ على طريقة كانط ــ أحراراً ومجبرين، ولكنه يقول : اننا لا نستطيع التحقق من وجود الحرية بالرجوع الى التجربة النفسية التي لا تكون ممكنة الا بالقياس الى ما يتعاقب ويتسلسل تسلسلا ضرورياً كما اننا لا نستطيع التحقق من وجود الحرية بالادلة العقلية والبراهين المنطقية ، لان الحرية إذا اندرجت في أقيسة وجعلت نتيجة ضرورية لشيء آخر، استحالت الى ضرورة وعندها لن تكون حرية بحال وذلك لكي يصل بنا كانط الى أن الاخلاق هي التي تحل الاشكال وقوام الاخلاق فكرة «الواجب» • الواجب ــ عند كانط ــ يتصف بالصورية المحضة والامر المطلق واليقين الخالص والنزاهة المحضة ، والتعبير عن صوت العقل دون الخضوع لشيء آخر ، وكل ما عدا الواجب ، يطاله الشك ويحتمل النقاش • يجب ألا يكون ثمة شر ، بغض النظر عن وجوده بالفعل ذلك صوت العقل صميم وجودنا وجوهر ذاتنا المتعالية ، الشر يجب ألاّ يكون ، ومعنى ذلك انه يمكن الا يكون •

ان الحرية ــ عند كانط ــ ليست حرية ظاهرة تستند الى ارادة خاضعة للضرورة العلية ، بل هي حرية متعالية ، تعبر عن قدرة حقيقية على توجيه ذواتنا باستقلال تام ولا ندري ما قيمة تلك «الحرية المتعالية» التي لا يملكها الانسان الا بقدر ما تخرج ذاته عن الزمان وتندرج في عالم الشيء في ذاته ، تخرج عن الزمان الى عالم المعقولات ، انها حرية لا معقولة أو حرية صوفية • شأنها شأن كل فلسفة كانط الاخلاقية التي تقوم على فكرة التعالي أو المفارقة Transcendance • وعلينا إذن أن نبحث عن الحرية في الوجود الواقعي ، في نطاق المجتمع بدلا من البحث عنها في عالم الشيء في ذاته • وهنا نصل الى ما يسمى بالدليل الاجتماعي على وجود الحرية وهو الدليل الذي يقوم على القوانين والجزاءات • مما يفترض أن يكون الانسان خالق أفعاله ومسؤولا عنها، على الرغم من اختلاط فكرة المسؤولية بالخوف من العقاب ، ان مسؤولية الانسان لا تنفصل عن شعوره بأن حياته هي من صنعه وانه الاصل في أفعاله الخيرة والشريرة معا • والقوانين التي تتحكم بنا حاليا تقوم فعلا على الايمان

بالحرية والاعتقاد بالمسؤولية ، ولما كانت المسؤولية تفترض المعرفة ، فإن كل ما ينقص المعرفة بالفعل المراد تحقيقه يخفف من مسؤوليتنا .

ان الدليل الاخلاقي لا يعد برهاناً عقلياً لاننا لا نستنتج الحرية من الالزام بل ندرك ذواتنا كأحرار وملزمين في آن معاً . وكذلك الدليل الاجتماعي لانه يرتد في النهاية الى الدليل السيكولوجي ، وهكذا لا يبقى لدينا كدليل على وجود الحرية سوى ما يسمى بالدليل الميتافيزيقي .

وهو الدليل القائم على فهم معنى الارادة وتحليل مضمون الفعل الارادي ، حيث ان الارادة تتجه الى الموضوعات وفقاً لما تبدو لها هذه الموضوعات مرغوب فيها أو جيدة ، فيكون نزوع الارادة ضرورياً حين تبدو الموضوعات مرغوباً فيها حتى الحد الاقصى ، والموضوعات المختلفة التي علينا أن نختار فيما بينها تبدو مطابقة لبعض الرغبات ومعارضة لبعضها الآخر ، لذا نكون أحراراً تجاهها فنقبل عليها أو ننصرف عنها ويذهب أنصار هذا الرأي الى انه لا توجد حرية الا حينما نعمل وفقاً لاسباب معقولة ، لا وفقاً لقوى خارجية أو علل أجنبية ، يقول رسل : تقتضي الحرية أن تكون ارادتنا وليدة رغباتنا لا وليدة قوى ملزمة تضطرنا أن نفعل ما لا نريد أن نفعله . « فالطفل الذي يعمل خوفا العقاب لا يمكن عده حراً بمعنى الكلمة ،وانما يصبح حراً حينما يصدر فعله عن اعتبارات عقلية كفكرة الطاعة أو فكرة العدالة أو فكرة الاعتدال . فالحرية أبعد ما تكون عن الجهل وهي لا تتعارض مع المعرفة .

الحرية والضرورة :

يبدو مما تقدم أن مفهوم الحرية ، لا يتحدد الا في ضوء مفهومات أخرى تتضمن معاني الضرورة أو الحتمية أو الجبرية . أي ، لا تفهم الا في ضوء نقيضها . والا كانت ــ كما يقول «ياسبرز» جوفاء ، لا معنى لها إذا لم يكن ثمة ما يضادها ...» وعلى الرغم من أن بعض الفلاسفة يرفضون أن تكون الحرية مجرد انكار للضرورة فان المعنى السلبي يساعد على التحديد ، لولا أن «الضرورة» نفسها تؤخذ بمعنيين الاول هو ما يقابل الممكن أو العرضي ،

والثاني ما يقابل الحر أو المختار ، ولكن الضروري على كل حال ، يتصف بصفة الحتمية أو الوجوب •

ظهرت الضرورة عند اليونان على شكل فكرة «القدر» باعتبارها ضرورة لا بد أن يخضع لها كل انسان ، الا أنهم تصوروها على نوعين : الواحد هو الضرورة العمياء التي يخضع لها كبير الآلهة والآلهة والناس والكائنات الحية وغير الحيّة على حد سواء والآخر ، نوع من الضرورة يقتضيه القانون الاخلاقي الذي تسير الحياة الانسانية وفقاً له • فقد قال «ليوقيبوس» بوجود قانون يسبب انفصال الذرات من الخليط الاول لتنحدر الى الكون وتشكل الاشياء ، وجعل «برمنيدس» من الضرورة إلهة تحتل مركز العالم وأكد «أفلاطون» أن العالم يدور حول محور من الضرورة ، وظهر التعارض بين الحرية والضرورة حين وقف الابيقوريو في صف الحرية ونادى الرواقيون بالضرورة •

ان القائلين بالضرورة ينتسبون الى مذهب الحتمية أو الى مذهب القضاء والقدر أو الجبرية وان القائلين بالجبرية يتصورون وجود علة كونية شاملة هي التي تحقق ارادتها الخاصة ، (دون ارادة الانسان) بينما يقول الحتميون ان كل فعل انساني محدد بما سبقه وما تقدمه من احداث وافعال ، فيزيولوجية وسيكولوجية وعلى هذا الاساس نسب الى اسبينوزا فلسفة واحدية تقول بجبرية منطقية والى لايبنتز فلسفة تعددية تقول بحتمية اخلاقية • فالنفس — عند اسبينوزا — «لا تنطوي على أية ارادة حرة أو مطلقة ، بل هي مجبرة أن تريد هذا أو ذاك بمقتضى علة هي أيضاً مشروطة بعلة أخرى • وهذه بدورها محددة بأخرى الى ما لا نهاية •» والله عند اسبينوزا هو العلة الحرة لسائر الاشياء وكل ما يحدث يصدر ضرورة عن طبيعة الله المطلقة وقدرته اللامتناهية، نظر الى رأي اسبينوزا ومن بعده هيجل بمثابة صدى لنظرية الرواقيين في الحرية • اما «هوبز» فيعني بالارادة تلك الرغبة (أقوى رغبة) التي تغلب غيرها من الرغبات فتؤدي الى الفعل ولذلك نسب اليه القول إن الحرية الاخلاقية بمعنى القدرة على الارادة أو عدمها هي وهم كاذب لا يستند الى أساس • أما «هيوم» فيرى أن الضرورة تتحكم في أفعال الانسان ، كما تتحكم في

احداث الطبيعة ، ولا يؤمن هيوم بوجود إرادة حرة وإذا وجدت لدينا بواعث معينة فلا بد أن تستتبعها بالضرورة أفعـال معينة ، فليس في النفس الانسانية سوى تعاقب بين الظواهر فـلا جوهر مريد ولا علة محددة ، وهذا ما ذهب اليه أيضـاً «ستيوارت مل» الذي أنكر الفعـل الحر بالمعنى الميتافيزيقي وأيد الحرية في المجال الاجتماعي والسياسـي وتتكرر ظاهرة الدفاع عن الحرية في المجال العملي دون ايمان نظري في أعمال مفكرين من نمط «فولتير» الذي يعدّ الحرية معلولا لعلة مجهولـة و «تين» و «سبنسر» أما عنـد «شوبنهور» فإن الحرية ذات طابع ميتافيزيقي لانها مستحيلة في نطاق العالم الطبيعي ، كما اثبت «كانط» ذلك وان كان لا ينسب الحرية الى أفعالنا بل الى خلقنا أو طباعنا ، فخلق كل منا هو فعله الحـر «ان كلا منا انما هو من حيث هو لانه قد ادرك ذلك مرة واحدة والى الابد» وكـأن الانسان يستطيع أن يفعل ما يريد ولكنه لا يستطيع أن يريد ما يريد ، فهذه النظرية تفترض ان خلق الانسان غير قابل للتغير ، وكأن هناك ضرورة باطنة فرضت علينا الى الابد .

لقد كان لنظرية شوبنهور في الحرية أثر عميق في اثارة مشكلة الصلة بين الارادة والطبيعة ، فقد تأثر به العالم الرياضي الكبير «اينشتاين» الذي يقول : لا سبيل إلا الايمان بالحرية علـى نحو ما يفهمها الفلاسفة . لان كلا منا يعمل تحت ضغط خارجـي وضغط الضـرورة الباطنة .. ممـا يخفف حدة شعورنا بالمسؤولية . فضلا عن أن الايمان بالضرورة يجعلنا ننظر الى الحياة بتفاؤل وحب الفكاهة . وتأخذ فكرة الضرورة التي رأيناها عند شوبنهور صيغة جديدة في تعبير «نيتشه» حب المصيـر ، التـي ترددت عند الشاعر «هيلدرين» لقد ربط نيتشه فكرة المصيربفكرة العود الابـدي ، فجعل حب المصير يتضمن نزوعاً الى تحقيق نوع من التكـافؤ بيـن الارادة والضرورة . ولا يقـول نيتشه بمصير معقول ، لان المصير عنده هو لا معقولية محضة . وهذا ما يتردد عند ياسبرز الذي يجعل من المصير «ضرورة وجوديـة» لا تنفصل عن فكرة الحرية لديه . فياسبرز يجعل الحرية رديفاً للوجود الانسانـي ولكنه يجعل من الضرورة جزءاً صميمياً في الحرية الوجودية .

ان حدود الحرية هي نفسها شروطها التي تمثل درجات مختلفة من الضرورة كالضرورة الجسمية والطبيعية ، والعقلية .. وكلها عقبات تصطدم بها الارادة حتى تصل الى معنى حريتها . فالحرية الانسانية ليست حرية مطلقة بل هي حرية مجاهدة ، لهذا يقول ياسبرز : «ضرورة باطنة» وفكرة المصير مجرد تعبير فلسفي عن هذه الضرورة الوجودية التي لا تنفصل عن الحرية . والمصير هو ذلك الموقف الذي أندمج فيه فأتقبله الى الحد الذي لا أتصور نفسي معه أن أكون موجوداً آخر وهو حاصل اختياراتي ، وهكذا تتحول الارادة الى مصير ولا تبقى هناك عقبات بل تصبح حريتي بمثابة المركز الذي تصدر عنه أفعالي تلقائياً .

ولا يختلف لافل كثيراً عن ياسبرز في مشكلة الحرية وصلتها بالضرورة وانكاره وجود حرية مطلقة ، الحرية الانسانية مشاركة وما يتضمنه العالم من ضرورة لا بد أن يشكل حدوداً للحرية قد لا تستطيع تخطيها . والفعل الانساني يفترض دائماً مادة تمارس فيها الارادة نشاطها ، كما يفترض مقاومة يجهد في سبيل التغلب عليها ولو لا هذه المادة وتلك المقاومة لما كان للحرية من معنى ، نحن لا نستخلص الحرية من الضرورة ولكن الحرية تقوم على أساس ونقطة بدء من الضرورة ، تنطلق منهما الى الفعل المحض تاركة أو متخطية ــ بعد ذلك ــ حدود الضرورة ، بل ان الضرورة والحرية حدان يعبران عن حقيقة واحدة ، وان الجبرية والحرية تمثلان الوجه المادي والوجه الروحي للاستقلال الذاتي الذي يميز الكل كما يقول لافيل ، فربما كانت الحرية في صورتها العليا تعبيراً عن ضرورة باطنة لا مجرد اختيار . على أن هناك فرقاً بين الضرورة وبين الضرورة العلية (الطبيعية) فالمقصود هنا الضرورة الباطنة التي فيها تخلق الفاعلية أسباب نشاطها دون أن تكتفي بتقبل ما يأتيها من الخارج بشكل سلبي ، ويرى لافيل أن الحرية الانسانية تبدو لنا اختياراً بين ضرورتين ، أي ان الاختيار مرهون بتقبلنا أو رفضنا للقيمة .

ولكن الفعل الحر لا يكون دائماً نتيجة اختيار مقصود ، إذ نشعر أحياناً أنه الفعل الذي لا يمكننا أن نفعل سواه بصفته المعبر الحقيقي عما في باطننا ،

بمعنى أنه لا يمكن فهمه في ضوء فكرة الامكانية أو فكرة الضرورة العقلية ، بل في ضوء فكرة الضرورة الحية الوجودية ، وربما كان هذا سر اولئك الذين يؤمنون بالقضاء والقدر ولا يتصورون وجودهم الا على أساس من الضرورة •

اما «بردياييف» ، فيفرق بين حرية صغرى ، سيئة ، قاصرة ، لا معقولة ، وحرية كبرى راشدة معقولة ، هي الضرورة الحسنة ، والانسان موزع بينهما • حيث تقوده الاولى الى الخضوع للاهواء ، بينما تقوده الثانية الى الخضوع للعقل وهكذا تنطوي الحرية على علة هلاكها في الحالتين ، لا ينقذها — في نظر بردياييف — الا تلك الحرية المتعالية التي يقدمها الدين سبيلا الى الحياة الروحية السليمة ، وهكذا تتأرجح الحرية بين الوجود والعدم بما تنطوي عليه من هدم ، ومن هنا يقرر «هيجل» أن الحرية المطلقة سلب محض ، وهكذا تقوم الحرية على فكرة سلبية قوامها الجدل الملتبس بين الاثبات والنفي ، يتعذر معه تعريفها أو تحديد صلتها بالضرورة وهكذا يبدو انكار فلاسفة الحرية للضرورة ، مجرد وهم •

وأخيراً ، ربما كان في الامكان إدخال «تامية بور» القائمة على امكانية تكوين مركب أو وحدة من النظرية التموجية والنظرية الجسيمية للمادة ، في مجال النشاط الانساني (علم النفس) بهدف الوصول الى مركب مماثل تتحد فيه الحرية والجبرية ، حقاً أنهما متناقضتان ولكن كل منهما تفترض وجود الاخرى بحيث يؤدي انكار الواحدة الى انكار الاخرى ضرورة ، وكأن الجبرية شرط الحرية إذ كيف نستطيع التدخل في مجرى حياتنا النفسية إذا كانت خارجة على كل قانون •

٣ — فكرة الشر :

ينكر كثير من الفلاسفة وجود الشر ، ويقولون إنه عدم فارغ لا قوام له ، أو حقيقة سلبية ؛ حتى ان بعضهم يعده خيراً مقنّعاً ولكن على الرغم من كل الاقوال التي تنكر وجود الشر فإن الانسان يتألم ويحزن ويمرض ويشفى ويشهد موت من يحب وأخيراً لا بد أن يناله العدم يوماً ويموت • فلا يكفي

إذن أن يدير الانسان ظهره لكل تلك الشرور التي تحاصره حتى يظهر له الخير وحده بصورة حقيقية ايجابيّة ، إذ يبدو الشر متأصلا في أعماق الوجود ؛ لان الحيوان يتألم والانسان يشقى والعالم يفنى ، والوجود كله يحلق في ضباب العدم الكثيف ـ كما يقول شوبنهور ، بل ان التأمل الفلسفي نفسه هو نوع من الدهشة الاليمة ، إذا صح ان ما يحددنا الى أن نتفلسف انما هو ادراكنا لما في الوجود من شر أخلاقي •

إذا كان على الانسان أن يقرر الاختيار بين الخير والشر ، فإنه يختار ما يتراءى له أنه الخير ، فما الذي يفصل بين الخير والشر •

ـ هناك من يعد الشر : انه الانسياق وراء الحواس والشهوات ، والسعادة، وراء الحقيقة المشخصة ، دون الخضوع لاية قاعدة خلقية ، أو اتخاذ قيمة مطلقة ،وعليه تعد الحياة البشرية شراً بسبب الخضوع للميول ، وهنا تكون العلاقة بين الخير والشر ذات طابع خلقي يتعلق بالسيطرة على الميول الطبيعية بارادة خاضعة لقوانين خلقية وبذلك يتعارض الواجب مع الميل •

ـ هناك خبث الطوية القائم على عمل الخير فقط ، عندما لا يتعرض الانسان لاية خسارة أو حين لا يكلفنا عمل الخير ثمناً غالياً ، أي إطاعة قانون الخير بصورة مشروطة ، نريد أن نكون خيرين بهذا الشرط وليس بصورة مطلقة ، انه توهم الخير ، إذ يمنح المرء نفسه مسرة أن يكون خيراً وحالة المسرة هذه تتعرض لحالة صراع بين الواجب الخلقي والمصالح الايجابية وعندها يكون المرء مستعداً لاقتراف الاثم دون أن يعترف لنفسه بذلك فيقتل حين يصدر اليه أمر بالقتل كي لا يقتل هو ، والحالة المفضلة هنا التي يجد نفسه فيها تسمح له بأن يجهل الشر في نفسه ، تجنباً لكل صراع والعلاقة هنا أيضاً خلقية بسبب العلاقة المشروطة المقلوبة التي يكون فيها النسبي تابعاً للمطلق •

ـ النية السيئة : ارادة التخريب ، الهدم ، التعذيب ، القسوة ، الموت ، هي وحدها التي يمكن أن تعد شراً ، نية إفساد كل ما هو كائن وكل ما له قيمة ، وهنا تكون العلاقة من طبيعة ميتافيزيقية ، حيث يرتبط الامر بماهية

البواعث ، فيتعارض الحب الميال الــى الوجود مع الحقد المتجه نحو العدم . فيمارس الحب تأثيرا بناء في العالم في حين يدفع الحقد الكارثة الى الافلات من عقالها فتطفيء الوجود وتعدم الواقع .

وهكاذ ، في كل مرة يجد المرء نفســـه أمام ضرورة اتخاذ هذا القرار أو ذاك ، يطيع الميـــل أو الواجب ، الحقــد أو الحب ، خبث الطويــة أو صفاء البواعث ... ولكنه قد يتحاشــى اتخاذ القـــرار ويتخبط ، يؤلف بين هذا أو ذاك ، يتردد ، يضــع من التأليف تناقضاً ، ولكن التردد في عملية التقرير هو الشرّ عينه . لان الانسان لا يكون عين ذاته الا في التمييز بين الخير والشر ، الا حين تعبر أفعاله عن وجهته بحزم . ان من يحب يستحيل عليه أن يبغض .

يقول كارل ياسبرز : «الحياة بالحب ، يبدو أن هذا يتضمن الباقي كله..» ان حباً حقيقياً ، يضمن صدق الســلوك خلقياً ، لهذا يقول القديس اوغسطين : «احبب واصنع ما تشاء» ولكننا بصفتنا بشراً لا نستطيع أن نحيا بالحب وحده، اننا نزلق باستمرار الى الانحــراف والبلبلــة ، اننا لا نستطيع الاعتماد بصورة عمياء وفي كل لحظة على الحب . ينبغي علينا أن نوضح حبنا ، لهذا يظل القسر ضرورياً بالنسبة لنا كيما نسيطر على أهوائنا ، ولا بد أن نحذر من أنفسنا لكي نكشف عن عدم صفــاء بواعثنــا . وعندما نحــس الثقة في أنفسنا يكون في سبيلنا الى الضلال . «إن الحب الذي هو أساس المطلق بالذات ، ارادة بلوغ الحقيقة في ذاتها هو شيء واحــد : ما أحب ، أريد أن يوجد ، والوجود في ذاته لا يمكن أن اتلمحه دون أن احبه» على حد تعبير ياسبرز .

يبدو أنه مهمــا كان من نقــاء الارادة ، فلا بد من نزعات شريرة أحياناً تضعنا في دوار عقلي ، إذ قلما يقــوم الانسان بعمــل خال من ادنى أثر للشر ، وهذا ما يدفع بعضهم الى القــول إن مجرد ارتداد الشعور الاخلاقي على نفسه هو نوع من الشقاء والشر في صميمه تعبير عن حالة انقسام الذات على ذاتها. فالشر إذن لا يحدث الانقسام بيــن الضمائر المختلفة وحسب ، بل انه يحدث أيضاً نوعاً من الانقسام داخل الضمير الواحد ، وأنواع الشر من الكثرة بحيث

لا يظهر شر في ساحة الشعور الا وتصحبه زمرة من الشرور وكأن بين ضروب الشر رابطة سحرية • إن أقل ثغـرة يفتحهـا الضمير لاي شر سرعان ما تتيح لجملة من الشرور فرصة التسلل الى باطن الضمير

هناك من يقول بوجـود علاقة وثيقة بين **الشر والتعدد** ، قياساً على علاقة الوحدة الموجودة بين **الخير والوحدة** ، وتعـرف «الغبطة الروحية» بأنها حالة تشعرفيها النفس بوحدتها وتكاملهـا وحضورهـا أمام نفسها (لاقين) ومن هنا يكون انقسـات الـذات على نفسها هـو الشر . ولكن الضمير الخلقي لا يحقق التقدم الا بتوليد المشكلات الجديدة التـي تسبب في انقسامه على ذاته وكأن ضميرنا لا يحيا إلا على تلك التناقضات الحية التي يلزم نفسه بمواجهتها وحلّها. وهذا الصراع الداخلي الذي يغـذي الضمير ويقويـه ، هو نفسه الذي يشقيه لهذا يقال : ان الضمائر سمواً هـو أعمقها شقاء ، فبقـدر ما يكون النزوع نحو الوحدة قوياً ، يكون شعور الضمير بالتمرق الباطني أقوى •

والشر ــ كما يقول لايبنتـز ــ على أنواع فهناك : **شر ميتافيزيقي** وهو ما يعبر عن النقص ، **وشر خلقي** يتجلى في صورة الالم ، **وشر طبيعي** ينحصر في الخطيئة . ومعنى ذلك اننا لا نستطيع تحميل الانسان وحده مسؤولية كـل الشرور إذ من المؤكد أن في صميم الوجود نفسه نوعاً من «الاضطراب والفوضى واللامعقوليـة ، والنقص الذي لا يمكـن انكاره وربما كانت كل الشرور حالة خاصة لذلك الشـر الاصلي ، إذ تجـد الارادة نفسها بازاء نوع من الفوضى الاصلية تدفعها الى ارتكاب الشـر أي اقتراف الخطـأ الاخلاقي نتيجة التعامل مع ما في الوجود من اختـلاط وفوضى ، إن الوجود البشري ــ كما يقال ــ هو إحالة مستمرة الى «الآخـر» بحيث يستحيل أن يكون هو ما هو ، فليس ثمة مضمون شـعوري واحد يمكن أن نقـول عنه إنـه عين ما هو ، ويحاول المناطقة تطبيق مبدأ «الهوية» علـى الحياة النفسية ولكنهم يصلون في كل مرة الى أن في تناقض الوجود الروحي ما يتحـدى كل قضايا المنطق ، فيضطرون الى الاعتراف بأن هذا الكائن الزماني المتغير هو فريسة للصيرورة الدائمة التي تجعله ما ليس هو ، وحتـى حين نقول إن الانسان موجود «هنا والآن» فإن

النسبية في المكان والزمان تجبره أن يحسب حساب «الآخر» الذي يفتقر اليه سواء أكان هذا الآخر : الطبيعة أم المجتمع ، أم الله ، وفي كل الاحوال تكون المحاولة لفهم الانسان في ضوء ما ليس بانسان ، وليس الاضطراب والنقص في وجود الانسان فقط ، بل ان بين القيم من التعارض ما يدعم أسس الشر . وصراع القيم حقيقة قائمة ، ولكن الارادة تستعذب الصراع والتضارب بين الواجبات والتعارض بين المعايير ويلجأ الانسان الى اختراع «الشيطان» ليحمله مسؤولية كل ذلك الشر ، مع أن بضاعة الشر لا تروج الا بوجود البشر في هذا العالم ويبرز الانسان مشكلة تجاه المعايير بالقول ان القيم نفسها في تعارض .

يزعم بعضهم أن الحق يتطلب الخير وان الجمال هو بهاء الخير الذي ينطق بالحق والى ما هناك من مزاعم المثاليين الحالمين وتمنياتهم الطيبة . والواقع أن القيم لو كانت متوافقة ، لما وجد الانسان صعوبة في تمييز الواجب ، لو كان اللاأخلاقي هو في الوقت نفسه كريهاً منفراً مسبباً للالم ، لو كانت الرذيلة واضحة دميمة ، لما كانت هناك مشكلة اخلاقية ، ولكان الشيطان قد أفلس . ولكن الحقيقة تؤلم ، والخطأ يستهوي والخطيئة تغوي والرذيلة تأخذ بمجامع القلب ، والخير في أغلب الاحيان يبدو كالواعظ ثقيل الظل أو كرجل الدين الذي يصدع الرأس ، وأن الجمال حليف الشر في أغلب الاوقات ، والشيطان شخصية جذابة تحلو صحبتها ... وهكذا تتعرض القيم للمساومة على حساب «عنصر الخير» لانه حليف الشدة والالم وطريقه يبدو دائماً عسيراً ، فالهبوط دوماً أيسر من الصعود والاستسلام أسهل من المقاومة ، ويصل الانسان الشر ، الى أن يكون هو الشر نفسه ، مادام الخير بالنسبة اليه هو الانتصار على الجاذبية الارضية والتحرر من ثقل الجسد والانطلاق الى الاعلى .... لا يوجد انسان لم يحلم يوماً باستئصال الالم من العالم حتى تسوده اللذة ، ولكنه حتى الآن لا يزال حلماً مستحيلا ، لان من ينتزع من نفسه القدرة على التألم ، يحرم ذاته من القدرة على التلذذ وينتهي الى القضاء عليهما معاً ، فالحساسية العميقة المرهفة تتذوق الآلام والذات معاً ، ولكن إذا صح أن الخير والشر ينفصلان

فهل نقول إن «الشر جوهر» قائم بذاته ، فنقرر أن «الشر» شر لا بد منه لان جوهر الشر موجود ، وبذلك نفسر الجوانب المظلمة في العالم ونقول ان المشكلة الكبرى بالنسبة الينا هي «مشكلة الشر» على حين أن «الخير» ليس بمشكلة بل هو بالعكس فحين تتعرف عليه أو نحققه فإننا نجد أنفسنا بازاء «حل» لا بازاء «مشكلة» وتنفذ من هذا التناقض الى عدم توطين أنفسنا على قبول الشر لاننا نشعر في قرارة نفوسنا أن السعادة حقنا المشروع ، فيعود الشر ، عند ذلك، الى وضعه الصحيح بصفته موجوداً طفيلياً يقحم نفسه في صميم حياتنا ، وحتى حين نقول ان «الشر» هو «نحن» بمعنى ما ، ولكنه يظل دخيلا علينا غريباً عنا بوجه ما ، الشر موجود لمن يرى الشر فقط ، وليس ثمة شر بل هناك أشرار بمعنى هناك انحرافات خبيثة للارادة البشرية فليس من المستحيل أن يقترن الفعل الخير بسوء النية ، أو يقترن الفعل الشرير بحسن النية ، وبالتالي يمكن القول بارادة خيرة للشر ، وارادة شريرة للخير ، بل قد يحدث أن يريد الانسان الصالح الطالح شيئاً واحداً بعينه ، ومع ذلك فإن ما بينهما من البعد مثل ما بين مدار الجدي ومدار السرطان . انهما يلتقيان في نقطة واحدة هي الشيء الذي يريدانه ولكن الواحد يريده على الوجه الصحيح والآخر يريده على الوجه الغلط ،وإذن ، فليس هناك امكانية للحديث عن شيء حسن في ذاته وآخر سيء في ذاته ــ كما يقال ــ ويبدو أنه من العبث أن نحاول أن نقبض على الشر في حال تلبس ، طالما أن ليس هذا وليس ذاك ، طالما انه ليس بشيء وليس في أي مكان . نبحث عنه في الغريزة أو اللذة أو الحواس أو طبيعة الجسد ولكننا سرعان ما نتحقق من أن هذه (مجتمعة أو منفردة) ليست هي الشر ، فليس من وجود للشر إلا بالنسبة الى الارادة التي تريده ، أي التي تجعله يوجد حينما نريد ، ويبدو أن كل ما في الوجود من نقص أو نسبية أو تناه أو لامعقولية ليس شيئاً في حد ذاته بل هو مجرد رابطة أو علاقة تنكشف من خلال الارادة الشريرة في صلتها بالوجود ومعنى هذا ان الوجود ــ عند من يقول بهذا الرأي ــ هو في ذاته موجود ، وهو ليس بخير ولا بشر ، وينبغي أن نتوسم فيه الخير الى أن يثبت لنا العكس .

وننقاد ، في العادة ، الى البحث عن علل خارجية نبرر بها الارادة الشريرة.
فتحدث كثيراً عن الغواية ، والاغراء ، والمرأة ، والمادة ، والشيطان و ... ونجد
أن الاغراء مثلا لا بد أن يحدث لان بذوره في صميم تكويننا العقلي ومهما
حاولنا البقاء في حدود سذاجة الطفولة والبراءة العقلية لانها بطبيعتها حالة زائلة
يمحوها تقدم العمر وتحل محلها حالة التبصر أو القدرة على تمييز الخير من
الشر ، وهكذا تتحين ارادة الطفل ، الفرصة لتتعلم الكذب ، والغش والخبث
وسوء التصرف مستفيدة من شتى الظروف الزمانية والمكانية لتقوية نزوعها
الى الخطيئة وعبثاً يحاول المربون والاهل أن يصوروا للطفل خصومه الاشرار
بصفتهم أعداء خارجين تحت عنوان الصراع ضد الشيطان ولكن المرء سرعان
ما يتحقق أن مقاومة الاغراء إن هي الا صراع يقوم به ضد نفسه ، ومن العبث
أن يبرر سقوطه بالحديث عن قوة الشيطان واغرائه ويسقط عليه خبثه وسوء
نيته

وإذا كانت الارادة هي البداية والنهاية ، مادامت الشخصية الرئيسة في
مأساة الوجود البشري انما هي الارادة الشريرة ، فما موقف الارادة مثلا ، بازاء
الالم ؟ هل يكفي أن تقول الارادة للالم «لا» حتى يزول ؟ يقول بردياييف :
إن تحقيق الذات انما يعني اكتساب الحرية ، والحرية ليس هبة تمن بها علينا
قوة عليا ، انما هي عملية شاقة ، فلا بد من تحمل كل أنواع الالم والعذاب
الى درجة اننا نشعر أحيانا بفداحة عبء الحرية ونود لو نستطيع التخلي عنها
حتى تتجنب الالم ،وليس بدعاً أن ترتبط الحرية بالالم فإن مأساة الوجود
الانساني انما تنحصر في العملية الشاقة التي تقوم بها الذات الانسانية حين
ترفض كل نفعية سهلة وكل مسعى رخيص نحو السعادة وسواء أكان علينا أن
نتحرر من عبودية الطبيعة أم من أسر المجتمع أم من سطوة السلطة أم من طغيان
الآلة أم من نير الطبقة ... فإن قيمة الحياة الانسانية إنما تنحصر في تحقيقنا
لذواتنا وعلونا على أنفسنا وانتصارنا على شتى ضروب الحتمية وأشكال
العبودية وكلها جهود عنيفة تجعلنا تتحمل الالم ونقبل التضحية ونكون أبطالا
بمعنى ما .

يبدو الى هنا أن الالـم يواكب الترقـي الروحي ، فما من شيء عظيم أو جليل قد تحقـق دون ألم ، ومن آثار الحضـارة البشـرية تزايد آلام الفرد والجماعة ولا بد لنا من أن نشتري حضارتنا بثمن فادح ، لان علينا أن تتقبل كل ما يجيء معها من آلام ومصاعب ، ويبـدو أن القدرة على التألم هي ـ الى حد ما ـ مقياس القدرة علـى التمدن والرقي ، يقول ماكس شيلر في دلالة الالم : إن العلاقة بين الالم والتضحية وثيقـة جداً لان الالـم هو في صميمه تضحية بالجزء من أجل الكل ، تضحيـة بقيمة دنيا من أجل قيمة عليا ؛ والصلة وثيقة بين الالم والموت لان الالم موت للجزء يتحقق من ورائه انقاذ الكل ، والصلة وثيقة بين الالم والحب ... ومن شـأن الالم في كثير من الاحيان أن يولد في النفس تناقضاً خصباً يزيد من عمـق الحياة الباطنة ، إذ تشعر بتوتر حاد بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون ، ومثل هذا التوتر معناه شعور بالقيمة وليس معناه ان الالم في حد ذاته خيـر ، بل معنـاه انه قد يعود بالخير حين تتمثله الذات وتجعل منه أداة فعالة لتحقيـق تطورها ، وقد يكون بوسعنا في النهاية أن نقول ان القدرة على التألـم ، إمارة طيبة ، بصفتـه سبيلا الى تحقيق سرور أعمق وأطهر ، طالما انه ليس مرضاً على الاطلاق .

٤ ـ فكـرة الزمـان :

الانسان موجود زائل يعيـش في الزمان فريسـة للصيرورة المستمرة ، لا يستطيع أن يقول عن نفسه إنه كائن ، أو إنه سيكون ، وانما لا بد أن يقـول عن نفسه إنه يكـون وكأنه يظل في طـور التكوين حتى يفاجئه الموت فيصبح ماضياً ، وليس أقسى على ذلـك الموجود الذي يملك الحرية ويحن الى الخلود من الشعور بأن لحريته حدوداً ، أن يجـد نفسه محصـوراً بين لا وجودين : لا وجود قبل الولادة ولا وجـود بعد الموت ! وربما كان أعجب ما في الانسان ، انه موجود مزدوج متناقض يمزقه الخلاف بين النفس والبدن ، فهما لايستطيعان العيش سوياً ولا يملكان الانفصال أحدهما عن الآخر . ولكن الانسان ، مضطر الى أن يحيا هذا التناقض فإن وجوده في صميمه توتر بين الزمان والابدية ، بين

الحرية والضرورة ، بين التناهي واللانهاية ، بين التعدد والوحدة ، وان حياته سلسلة من محاولات حل ما في تجربته من ضروب التناقض ... انه قد يتمرد على قيوده وينزع الى تخطي حدوده ولكنه سرعان ما يصطدم بالمحال .

وإذن ، فقد يكون من الخير له أن يتعرف حدوده ، أن يتعرف على الاسوار التي يطل منها على ما وراء الحدود ، فيرى المطلق من بعيد ، بدلا من التحرق شوقاً الى «المطلق» لكن ، ماذا لو تجاهل الانسان تلك «الحدود» ماذا لو تجاهل تلك التأملات العقيمة حول التناهي والشر والفناء ، لا سيما بعد أن أصبح انسان القرن العشرين ، سيد الموقف ، وحل محل بروميثيوس ، واستهان بكل العوائق ؟

اننا نحب أن نوحي لانفسنا بأنه ليس لامكانياتنا حدود ونرفض كلمة «مستحيل» وإذا كانت بعض المذاهب الفكرية الحديثة قد لاقت عندنا رواجاً ، فما ذلك إلا لانها تعلي من شأن الانسان وتمجد حريته وتنادي به مبدعاً للقيم ، وتصر على القول إن الانسانية لا تثير من المشكلات الا ما تكون قادرة على حله ، بل ان بعض المذاهب الفكرية الحديثة تقول مع «نيتشه» اننا اخترعنا «الله» لنغطي به ضعفنا ونفسر به كل ما في تجربتنا من نواقص ...

ولكن بعض الفلاسفة يقولون : لم تعد مشكلتنا اليوم ، ما إذا كان في وسعنا أن نؤمن بالله ، بل إذا كان في وسعنا أن نؤمن بالانسان ، فإن «معظمنا اليوم يعد يؤمن باله متعال تكمن فيه الحقيقة التي من شأنها أن تكون حقيقة قبل الانسان ، وحقيقة بعد الانسان أيضاً ، فلا يكون هو منها الا بمثابة المستأمن على وديعة ، وانما أصبح الانسان في نظرنا الآن هو الذي يخلق حقيقته ويوجه مصيره في صراع عنيف من أجل الوصول الى ذاته»

ولكن هل يعني ذلك أن نتجاهل كل ما تزخر به تجربة الموجود البشري من مواقف تعبر عن علاماته بالعالم وبالآخرين ، يقول باسكال :

«حينما أتأمل الامد القصير الذي كتب علي أن أحياه ، ذلك الامد المستغرق في الازلية السابقة والابدية اللاحقة ، وحين أفكر في ذلك الخير

الصغير الذي أشغله ، ذلك الخير الغارق في محيط لا نهائي من العوالم التي تجهلني وأجهلها ، سرعان ما يتملكني الشعور بالرعب والدهشة ، إذ أراني هنا بدلا من أن أكون هناك في الوقت الذي لا يوجد سبب لان أكون هنا لا هناك ولا يوجد مبرر لان أوجد الآن وليس في أي عصر آخر ، فمن الذي وضعني هنا ، من الذي أراد لي أن أكون في هذا المكان بالذات وفي هذا الزمان دون سواه ؟» فهل نخنق في الانسان صرخة التساؤل والحيرة والدهشة والقلق والالم والامل ، ونقول له : عش ولا تسل عن الوجود واعمل ولا تنظر الى الحدود ؟

ولكن الانسان موجود يعيش في زمان بل يعيش زماناً إن لم نقل انه هو الزمان ، لانه يشعر بأن الزمان هو نسيج وجوده ، وحين يعطي شخصاً أو شيئاً جزءاً من وقته فإنه إنما يعطيه جزءاً من نفسه وحين يهدر وقته فإنه إنما يهدر ذاته وحياته ، انه يفقد ذاته مع مرور اللحظات المتعاقبة التي لا يستطيع أن يملأها ، لهذا يجهد الانسان دائماً للامساك بكل لحظة واستبقائها ليحقق خلالها بعض ما يريد ولكن اللحظة سرعان ما تلحق باللحظات السابقة ، ما ان يدركها حتى تعدو هاربة منه دون أن يكون في وسعه اللحاق بها أو القبض عليها والزمان لا يعود والموجود موجود لعبادة ما لا يراه مرتين ، ان الزمان يتدفق ونحن نمضي مع تياره دون أن يكون في وسعنا الرسو في مرفأ إن الذات التي تحيا الزمان أو في الزمان محبوسة في «الآن» بين حدود القبل والبعد ، بين الماضي والمستقبل بين ساعة الولادة وساعة الموت ، بين اللاوجود الاصلي الذي جاء منه واللاوجود النهائي الذي سيصير اليه وحين نولد يتلقفنا الزمان ليبتلعنا ، وقد عبد الانسان القديم الشمس لانها لسان حال الزمان لانها تفرض عليه ايقاع النهار والليل ، والفصول والسنين .

ان الزمان هو ذات الانسان ولكنه الذات التي تفصله عن ذاته ، انه يستولي على وجوده فلا يلبث أن يفصله عما كانه ، وعما أراد أن يكونه وهكذا تصبح ذات الانسان في كل لحظة مجرد متفرج يشهد ما حققه وما لم يعد

بامكانه تحقيقه . فإذا انتــزع الزمان منــه شبابه ، فإن هذا الشباب لن يكون غريبا عنه ولكنه لن يكون ملكه وانمــا هو منه بمثابة شيء يتعرف فيه على ذاته التي كانها ، ذاته الماضية وكأنمــا أصبحت ذاتاً أخــرى كان يملكها تستعرض نفسها أمام ذاته الحاضرة التي يملكهــا ، والزمان كالذات : اتصال وانفصال ، حضور وغياب : نشير به الى الديمومة والاستمرار كما نشير به الى الانفصال والابتعاد ، به نقيس المسافات وبه نقيس العمل ... الخ ونتوهمه أحياناً كالمكان يمثل حداً من حدود الانسان ، وقــد يكون في وسعنا أن نتصور آلة نعبر بها الزمان كما نتحرك في الطائرة عبــر المكان ولكننا ننسى أن التحرك في المكان هو مجرد ابتعاد في حين أن التحرك في الزمان ابتعاد ليس فيه افتراق : الزمان يبعدنا عن ماضينا ولكنه لا يفصلنا عنه تماماً ، ولو لم يكن الماضي عبئاً ثقيلا لما كان الزمان حداً وقيــداً نضيق به لانه لا يسيــر الا في اتجاه واحد لا يمكن اعادته ولا سبيل الى محيه أو حتــى ابقائه ، وتجربة الشيخوخة تشعرنا بمرارة أن ما فات لا يعود ، وحين نحاول في حياتنا العادية نسيان الزمان أو تناسيه نجد كل شيء في تجربتنا ينطق بالزمان وكل ما في الزمان ينطق بالفناء الذي يطول في كل لحظة جزءاً من شخصيتنــا ، من تجربتنا مــن حالاتنا النفسية ، تحت اسم التاريــخ ويجعلها الى مجــرد ذكريات سحرية لا تقبل الاعادة ، أو عناصر فردة لا تتكرر ، وتبدو لنا جدية الزمان ، حين يكون علينا أن نمارس فعلا ، نعلم سلفاً أننــا لن نستطيع ــ فيما بعــد ــ أن نزيله أو نمحو آثاره ، ولكننا في لحظة مــن لحظات الفعل نحس أن فيما نحققه شيئا مــن « المطلق » (أفعال البطولــة ، أو التضحية بالــذات والحب ..) يحملنا على أكف الخلود ويرتفع بنا الى مصاف الآلهة ، وكأننــا ، في هذا الفعل ، نقلنا من الصيرورة أو نكذب الزمان الذي يقف لنا بالمرصاد ، الــذي لا يفتأ يشعرنا بأننا لا نملك المطلق واننا كائنات متناهيــة ونسبية وعرضيــة ، وان أفعال البطولة والشجاعة والتضحية والمحبة ، التــي ألقت في روعنا أننــا نحن «المطلق» لم تدم الا كما تدوم الشرارة الخاطفة ، ما تكاد تشتعل حتى تنطفىء .

الزمان يجعل الانسان متفرجاً يشـــهد عرضاً فاته أوله ، ابتدأ منذ مدة ، وانه يحاول أن يشهد خاتمة الرواية وهـــو يعلم جيداً أنه لا بد أن يجد نفسه خارج الصالة قبل أن يشهد نهاية الروايـــة ، أليس الانسان «المتناهي» هو ذلك الموجود المحبوس بـــين محالين لا سبيل الى فهمهما (الماضي والمستقبل) وانـــه الموجود الوحيد الذي لا يكف عن مدّ بصره الى الخلف والى الامام في صراع مع الزمان •

ان تجربة الوجود ، تكشف لنا الزمـــن ، وحياتنا الواعية نفسها ، لا تبدأ الا في اللحظة التي تتجاوز فيها «الفعـــل المتحقق في الآن» أي تتجاوز الادراك الحسّي لكي نمدّ بصرنا نحو الامـــام أو نحو الخلف (المستقبل أو الماضي) • فليس من معنى للادراك الحســـي لو لم يكن كل موضوع حسي ندركه نقطة التقاء ذكرياتنا التي تمثل الماضي وامكاناتنا التي تمثل المستقبل •

الزمان هو الذي ينضج الثمـــرة ويعتق الخمرة ، ولكنه هو الذي يصيب الثمرة بالتلف وهو الذي يشيع في الخمـــرة طعم المرارة ، انه كالموت الحق ، ينخر فينا ، ولكننا ــ لسوء الحظ أو ربما لحسنه ــ الموجودات الوحيدة التي تشعر بالزمـــان ، وإذا كان من شـــأن الفعـــل المتحقق في «الآن» أن ينسينا الزمان فإن من شأن الملل الذي يقترن بالقلق أن يزيد من حدة شعورنا بالزمان، «وليس أشق على الانســـان مـــن أن يصارع الملل ، فإن الصراع ضد الملل هو صراع ضد الزمان نفسه» (شوبنهور)

ان الظواهر التي تصرفنا عن الشعور بوجودنا الباطني كثيرة ، ولكن ما إن يخلو المرء بنفسه حتى يعـــاوده الشعور بوجـــوده الباطني ، وسرعان ما يمثل الماضي الذي افتقده ولم يعد أي جزء منه حاضراً بالفعل يمثل بين يديه مثولا يبدو معه أنه الشيء الوحيد الذي امتلكه : لان الماضي هو المعبر عما استطاع الانسان أن يجعل من نفســـه ، هو المعبر عمـــا كانه الانسان بالفعل ؛ انه الشيء الوحيد الذي يمكـــن أن نقول عنـــه إنه كائن متحقق ، وكل ما عداه لا يزال رهن الصيـــرورة : وعليه : أفلا يصـــح ــ انطلاقاً من هنـــا ــ أن نقول ، ان

كلامنا يحمل بين طياته ماضينا حتى ولو حاولنا أن ننساه أو نتناساه ؟ وعندها . ألا يبطل زعم من يزعم أن الماضي يموت ؟

ليس في وسع حرية الانسان أن تجعل مما كان وكأنه لم يكن واننا مهما حاولنا فلن يكون في وسعنا أن نلغي ماضينا ، حتى لو افترضنا أن الذات قد نجحت في أن تجعل ماضيها جزءاً محنطاً ، متحجراً من كيانها ، حين تتنكر له وتثور عليه ، فإنّ هذا لن يكون معناه أن الذات قد تمكنت من حذف الماضي من حياتنا ، بل كل ما يمكن قوله إن الذات تكون عندئذ ماضية في طريق تغيير دلالة الماضي أو في طريق تفسيره مجدداً في ضوء قيم جديدة ، بدليل أن ذلك الماضي الذي يبدو بعيداً عن الذات ، قد ينتعش وتدبّ فيه الحياة من جديد فلا يلبث أن يتسلل الى أعماق الذات ، فيؤثر فيها ويحدّ من حريتها ، إن لم نقل يسيطر عليها ، من حيث لا تدري .

ان المرء ليشعر — من جهة — بأن الافعال التي حققها في الماضي والتي يتنكر لها اليوم لا يمكن أن تندمج في ذاته الحاضرة بأي حال ، لانه لم يعد يقرها على الاطلاق ولكنه — من جهة أخرى — لا يستطيع طرحها خارج ذاته ، وكأنها لا صلة لها به إذ انها في الواقع ليست غريبة عنه ، إنها داخلة في صميم وجوده ، انها ليست منظراً خارجياً يستطيع ببساطة ان يحول نظره عنه ان بين الماضي ولا سيما إذا كان هذا الماضي خطيئة اقترفناها والحاضر أو الندم الذي نستشعر لاقترافنا تلك الخطيئة صراعاً منشأ يولد في النفس تناقضاً أليماً يكون صميم الشعور الخلقي أو الضمير .

قد لا نستطيع التنبؤ بنتائج أفعالنا وقد لا يخطر ببالنا عند الفعل أن التصميم الذي نتخذه ينطوي على كل تلك الآثار الخطيرة ، ولكننا لا بد من أن نجد أنفسنا وقد أخذنا على عاتقنا كل أصداء فعلنا حتى ولو كنا أولى ضحايا أفعالنا ، فالقاعدة أن يشعر الانسان الفاعل بانه سيكون أول ضحايا فعله، لا بد للابناء أن يتمردوا على والديهم ولا بد للوالدين أن ينتظروا عقوق الابناء لكي تنكسر شوكة الكبرياء البشري . ولا نستطيع — لكي نبرىء أنفسنا —

أن نزعم أن الخطيئة هي فينا كشيء غريب عنا فليس في وسعنا أن نشهد آثامنا الماضية وكأنهـا لا تمت الينـا بصلة ، بـل لا بد أن نعترف بأن ذلك الوجه الكريه هو وجهنا نحن .

ربما كانت قسوة الخطأ الاخلاقي تنحصر في عدم امكانية انفصاله عنا في كونه حاضراً فينا دون أن يكون منا تماماً بسبب انه شـيء لا نعترف به ولكننا تتعرف فيه على ذواتنا الماضية .

الحيوان وحده هو الذي يحيا فـي الحاضر لان الماضي لا يحمل اليه تراثه والمستقبل بالنسبة اليه لا ينطوي على أمل . اما نحن ف «اننا لا نفكر تقريباً في الحاضر ، وحينما نفكر فيه ، فما ذلك الا لكـي نستمد منه النور الذي يسمح لنا بأن تتصرف فـي المستقبل ، وليـس الحاضر بغايـة لنا على الاطلاق ، فإن المستقبل هو وحـده غايتنا ، فـي حين أن الماضي والحاضر إن هما عندنا إلا وسيلتان . وإذن فنحن لا نحيا على الاطلاق ، بل نحن نأمل أن نحيا ، ولما كنا نتأهب دائماً لان نكون سـعداء ، فإنه ليـس بدعاً أن نظل دائماً أشقياء ...» (باسكال) يبدو اننا في الحقيقة لا نكاد نوجد فنحن إما اننا قد وجدنا أو اننا سوف نوجـد ، فنحن إذن الماضـي الذي يريـن علينا ونحن في الوقت ذاته المستقبل الذي نرنو اليه ، ولكننا غالبـاً ما نأمل من المستقبل أن يجيء أفضل من اليوم ومن الامس لذلك نعطيه قيمة معينة ولكن الذي يحدث أن ما يتحقق سرعان ما يفقد تلك القيمة لمجرد أنـه قد أصبح حقيقة وربما كان ذلك سبباً في اننا كثيراً ما نتردد بين الخوف وخيبة الامل ، خوف على المستقبل الذي لم يتحقق بعد ، وخيبة أمل لتفاهة ما تمّ تحقيقه ، على أن هناك من الناس من لا ينشد الاشياء بـل ينشد البحث عن الاشـياء ، فهم يرغبون في المستقبل لانهم يحبـون المجهـول المغلف بالاماني والـذي تكتنفه الاسرار ويكرهون الامتلاك .

الانسان هو المستقبل لانه يوجـد دائما أمام ذاتـه بصفته غاية يتجه نحوها ــ كما يرى ــ «هايدغر» مثـلا ، أي أن المستقبل ليس اضافة تلحق الوجـود الجوهري للموجـود لانه موجود مـن قبل ، الانسـان مجموعة امكانات قيد

التحقق مستقبلا ولا يمكن القول إنها متحققة ، وحين يقال إن الانسان يحيا في المستقبل ، فذلك يعني أن المستقبل هو الذي يوجه الماضي نحو الحاضر ، يوظفه لخدمته من خلال الحاضر مادام الانسان لا يفتأ يحقق ذاته من خلال ما يمتلك من حرية تمكنه ــ رغم معارضة الآخرين ــ من التحرك عبر المستقبل فيثبت ــ بذلك ــ أنه دائماً أكثر مما هو عليه الآن ، ولكن دون أن يصل أبداً الى مرحلة التحقق الكامل لذاته مادام هناك مستقبل ، مادام هناك غد يتيح بدء الحياة من جديد لان التسليم بالتحقق الكامل هو تسليم بالكف عن الوجود ، عن الحياة في المستقبل ، ولا يكون ذلك إلا بالموت ، الذي يحيل الموجود الى ماضٍ •

المستقبل ، إذن ، يقترن بالامل ، بالرجاء ، ولكن أليس المستقبل هو الذي يخبيء الموت •

الانسان موجود زماني ، لذلك فهو يتمتع دائماً بفهم الارادة ، ارادة المضي الى الابعد فيغامر ويجرب ويكتشف ، وحقيقة هذا الفهم انما هي الشعور بقيود الزمان ، ان الانسان يشعر بضرورة التغلب على الزمان ، لهذا يحاول عن طريق الفعل أن يلمّ ذاته في الحاضر ، يحاول أن يكثف كل الزمان في الحاضر، في «الآن» ليجعل من هذا التكثيف نوعاً من الابدية وذلك بالتهرب من الصيرورة بالتهرب من الماضي الذي يندم عليه ومن المستقبل الذي يخشاه وحين يضعف الانسان عن مواجهة الحاضر يهرب منه الى ذكريات الماضي أو الى أحلام المستقبل البراقة ، والحق انه يشعر ولو للحظات بالحاجة الى تركيز ذاته في الحاضر كيما يتمتع بوحدة الحياة التي تعلو على الزمان ، ومن شأن الاهتمام البالغ دائماً أن يعطل سير الزمان بالنسبة الى البشر ومن هنا يشعرون أن لحياتهم طابع المطلق فمن يحقق مصيره ويشعر انه في مستوى الوجود والحياة يجد في الحاضر ما يرضيه وحين يمتليء فراغ الذات بما تحققه من فاعلية لا يكون هناك وقت لادراك انقضاء الزمان فـ «الفاعلية الحقة هي التي تحيا دائماً في الحاضر مع محاولة الابقاء على اتصال دائم بالازلية ، بمقتضى فعل خلاق يشارك به القدرة الالهية ذاتها»

ولكن الذات لا تستطيع امتلاك ذاتها تماماً أي لا تستطيع الوقوف في وجه الزمان ، لا تستطيع استبعاد التشتت من وجودها وتركيز زمانها كله في الحاضر أو الآن الممتلىء فتستقل عن الصيرورة ، بمعنى أن الوجود البشري لا يمكن أن يتحول الى فاعلية محضة ، لانه موجود دائماً بإزاء مثل أعلى لا يبلغه أبداً .

الانسان موجود زماني يحن الى الابدية لهذا يحاول الغاء الزمان ليصل الى الابدية ، إلا انه لا يستطيع الغاء الزمان إلا بالزمان لهذا يتعشق السرعة التي تتيح له استيعاب أكبر عدد من الاشياء في آن واحد أو في لحظة واحدة وتلك حال من التأمل تشبه حال «المشاهدة» عند الصوفية ، أو كنقطة باسكال التي تستطيع ملء كل شيء بسرعتها اللامتناهية ، ولما كان الغاء الزمان لايتحقق بتسريعه فإن الانسان يتمسك بالحاضر بصفته أبدية مركزه لمقاومة مجرى الصيرورة ؛ وبما أن الماضي والمستقبل لا يتوقفان عن انتزاعه من حاضره ، تتحول حياته الى تهرب سريع جشع يعجز عن امتلاك أي شي بسبب تتابع الموضوعات أمامه بسرعة خاطفة ، وهكذا يبقى الانسان في توتر بين الزمان والابدية ، بين الحركة والسكون بين الحرمان والامتلاك ، بين الحرية والضرورة .

٥ ـ فكرة الموت

الموت هو النهاية التي تتحدى كل القيم وتكذب كل المزاعم وتلقي على المطامح والاحلام ظلال الفناء ، لهذا كان الحلم الاكبر منذ فجر الانسانية هو التخلص من الموت إن خوف الانسان من الموت كان يحثه باستمرار على العمل على إلغائه ، كان ابيقور يقول : «الموت غير موجود بالنسبة الينا ، فطالما نحن أحياء فليس ثمة موت ، وحين يجيء الموت ، فنحن لا نكون أحياء ..» انه يريد ـ بالعقل المجرد ـ أن يلغي المواجهة مع الموت ، أن يمحو الفناء كواقعة أليمة لا يستطيع الانسان تقبلها أو تعقلها لانها هي اللامعقول غير المفهوم . وقد اهتم الناس بتناسي الموت ودفن أفكارهم عنه بشتى الحيل والاساليب التي لا تقل شأناً عن الاهتمام بدفن موتاهم ، فخير طريق الى السعادة هو ألاّ تفكر بما لا حلّ له ولا علاج .

والسؤال الملح دائما ، لماذا نخشى الموت طالما أن حياتنا مليئة بتجارب الموت ؟ لماذا يثير فينا كل هذا القدر من الخوف . مادام الموت هو نسيج الموجود البشري ، وكل ما في التجارب السلبية يحدثنا عن الموت ؟ فالحياة نفسها هي الموت لاننا نبدأ الموت أو لنقل نبدأ رحلة الموت منذ ولادتنا ويمكن أن نقول عن حياتنا إنها المدة التي تستغرقها عملية موتنا ، فنحن نموت لاننا نحيا وقد نحاول تناسي الموت حين نكون بصحبة الآخرين ، ولكننا ما نكاد ننفرد بأنفسنا حتى تستبد بنا فكرة الموت ، فالوحدة تضعنا أمام وجودنا الخاص ووجودنا الخاص هو موتنا ، والانسان يموت وحيداً وليس أقسى عليه من الشعور بأنه سيموت وحده وان العالم سيستمر من بعده دون أن يحفل بغيابه ، فالموت واقعة فردية تزيد الوحدة من قسوتها ، وربما كان من أسباب الخوف من الموت اننا نتصور أنفسنا اننا سنظل أحياء في موتنا نفسه ، وكأن الموت هو شعور حي بالفناء وليس موتاً محضاً .

الموت ظاهرة انسانية أي خاصة بالانسان ومختلفة عن فناء الحيوان أو ظاهرة الانحلال الطبيعي ؛ ونحن نجد ظاهرة احترام الموت والموتى عند الانسان منذ أقدم العصور ، ممتزجة بالفزع من هول الموت نفسه تتجلى بطقوس الدفن والاحتفال بأعياد الموتى وكأنها تمثل اصرار الانسان على الاعتقاد بأن الميت ليس شيئا أو موضوعا أو فكرة وانما هو كائن حاضر يدور بيننا وبينه حوار كالذي يدور بين الـ «أنا» والـ «أنت» .

ان موت الانسان ينطوي على سر عميق لا يفسره الحديث عن بقاء النوع البشري أو استمراره ، ان الانسان هو الكائن الوحيد الذي يمتلك يقيناً مزعجاً عن حقيقة موته ، ويبدو أن عقل الانسان قد انبثق مقترناً بالخوف من الموت فأصبح لديه ذلك اليقين المزعج عن حقيقة الفناء ، على أن هناك من المفكرين من يعتبر الشعور بالموت والخوف من الموت ، عرضان من أعراض الموجود الفردي الخاص ولا يرتد الى النوع فالحيوان ــ كما يرى شوبنهور ــ يحيا دون أن يعرف الموت لانه يتمتع داخل النوع الحيواني تمتعاً مباشراً بكل ما للنوع من ثبات ودوام ، بمعنى أنه ليس لديه شعور بذاته إلا بوصفه موجوداً لا نهاية له .

ويظل الموت سرا مغلقا بالاساطير والخرافات وليس الموت بالنسبة للانسان مجرد «مشكلة» وانما هو «سر» فالمشكلة شيء يلتقيه الانسان من الخارج يحول دون تقدمه ، في حين أن السر لا ينفصل عن صميم وجوده ، مادام الوجود زمانياً متناهياً ، وعلى الرغم من أن الموت حقيقة لا شك فيها الا أنه سر ما يزال مستغلقاً وكان باسكال يقول : «كل ما أعلمه انه قد قضي علي بالموت ، ولكن ما أجهله أشد الجهل انما هو هذا الموت نفسه باعتباره شيئاً لا سبيل لي الى الخلاص منه ..» وكل الالغاز التي يواجهها الانسان العادي لا يحاول استجلاءها لانه يشعر بأنها ليست داخلة في صميم وجوده ، ولكن أحداً لا يستطيع أن يقف ساكناً حيال سر الموت الذي يكمن في أعماق وجوده .

ان فكرة الموت هي أصل كل تساؤل ميتافيزيقي وهي التي تضفي على شعورنا بالحياة كل ما له من قيمة وأهمية وحيوية ، فما تكاد فكرة الموت تغيب عن أذهاننا حتى تستحيل الحياة الى ملهاة أو تسلية أي أن الموت هو الذي يدفعنا الى مواجهة الحياة ، لهذا يقال عن الشخص الذي يدير ظهره للموت كيما يستمتع بالحياة ، انه في الحقيقة يدير ظهره للحياة أيضا لانه كما قال «لاڤيل» إذ يريد تناسي الموت انما ينتهي الى نسيان كل من الموت والحياة» .

فالموت هاوية سحيقة لا ينال المرء من وراء النظر فيها سوى الشعور بدوار عقلي عنيف ، فالموت ليس انتقالا أو تحولا بل هو حضور الغياب ووجود العدم وقد حاول برمنيدس أن يقنع الناس بأن العدم ليس شيئاً ، ولكن عبثاً ، فإن «اللاشيء» الذي نفكر فيه حين نفكر في الموت يصبح عندنا «كل شيء» .

حاول بعض الفلاسفة اثبات أن العالم لا يعرف العدم أو اللاوجود أو اللاشيء الذي نتحدث عنه ، بمعنى أن العالم لا يعرف انه يفنى ، في حين أن الفرد يعرف انه لا محالة ميت ، وقد يفسر بعض الفلاسفة أو العلماء واقعة الفناء بالاستناد الى فكرة التطور أو ضرورة التجديد أو شريعة البقاء للاصلح أي أن الفناء يستلزم اختفاء الاجيال القديمة الشائخة كيما تقوم مكانها أجيال أخرى شابة فتية ، ولكن هذا لا يبرر موت الشخص الفرد لان الفرد

البشري هو حقيقة ذاتية لا يمكن استبدال غيرها بها ؛ لانها نسيج وحدها ، وحزن الام لموت أحد أبنائها لا يعوضه بقاء أبنائها الآخرين أو حتى انجابها لنسل جديد ...

الموت ــ عند الوجوديين ــ حد حاسم ؛ يهددنا دائما باللحظة المخيفة التي لا نستطيع بعدها أن نحقق أية امكانية ، وطالما أن وجودنا في صميمه اتجاه نحو ممكنات هي مشروعاتنا أو تصميماتنا ، فإن مجيء تلك اللحظة (لحظة الموت) يضعنا أمام استحالة أية امكانية ، و «هايدغر» يرى أن الموت هو امكانية الاستحالة أي امكانية العدم أو امكانية ألاّ أكون على الاطلاق . وهكذا تبدو «امكانية لا وجودي» لي بمثابة حد نهائي لا يمكن تجاوزه ويهتم الوجوديون حين يتحدثون عن الموت بـ «أسلوب مواجهة الموت» دون المرض أو الاحتضار أو ... الخ ، وهنا يستوي فعل الانسان في تناسي الموت أو التهرب منه أو الاحتيال للقضاء عليه يستوي مع فعل تركيز اهتمامه بالموت ، لانه في كل الحالات لا بد أن يجد نفسه ملزماً ، بوجه ما ، على مواجهته ، ومهما كانت استجابته للموت فإن الموت كواقعة فناء أو تناه تغدو واقعة وجودية لا مجال لاجتنابها واقعة غريبة غامضة لا معقولة تعبر عن وجوده بكل ما يتضمنه هذا الوجود من سر وعرضية واستحالة .

الموت ــ عند الفلاسفة الطبيعيين ــ ظاهرة بيولوجية يمكن حصرها وتحليلها والتأكد منها ، فالموت موضوع خارجي يحكم عليه بدلالات محددة كتوقف القلب والتنفس وفقدان الوعي وتحلل الانسجة . أما الموت بصفته تجربة ذاتية يحياها كل انسان لنفسه وبنفسه دون أن يتمكن من مشاهدتها من الخارج ، فلا يأبه لها الطبيعيون ، أو لنقل لا يطالونها لان أجهزتهم لا تستطيع قياسها ، إن أهمية الموت بالنسبة الى الانسان تنحصر في واقعة موته هو التي يعانيها بمفرده متأكدا انه لن يكون في وسع أحد أن ينهض بها عوضا عنه ، ولما كان الفلاسفة الطبيعيون يقللون من أهمية الوعي إن لم نقل انهم يهملون دور «الوعي» و «الشعور» و «التوقع» في الوجود البشري ويحيلون ــ أو بعضهم على الاقل ــ الامر الى وظائف بيولوجية ؛ فإن الموت بالنسبة اليهم لا يعدّ

مشكلة على الاطلاق ، فالحياة خط يبدأ من نقطة معينة هي الولادة ويستمر الى نقطة معينة الى أن يأتي شيء خارجي ، من الخارج ، خارج الحياة ، يمنع امتداد هذا الخط أو يوقفه ، وهذا الشيء الخارجي الغريب أو الدخيل هو الموت . ولكن يبدو أن الموت ممتزج بالحياة ، موجود في صميم الحياة منذ بدايتها كحدث واقعي لا يمكن فصله عن فعل الوجود ذاته : وبهذا المعنى يعتبره «هايدغر» أعلى امكانية من امكانيات الوجود البشري ، فهو ليس عرضاً أو حدثاً يأتينا من الخارج ، ولا يعني الموت ـ عند هايدغر ـ فكرة «النهاية» انما هو «الانتهاء» كواقعة . فالانسان «يوجد» و «يعرف» انه «موجود» و «يتوقع» أو يستبق فيعرف انه «يموت» وان لا بد له من مواجهة الموت منذ البداية أي انه منذ ولادته يحمل امكانية موته ، وكأن الموت أسلوب انساني في الوجود من حيث انه فعل الحياة فينا واننا منذ نوجد فاننا نوجد في مواجهة الموت ـ على رأي هايدغر ـ وبهذا المعنى نواجه الموت وجهاً لوجه، اننا نحيا موتنا والحياة والموت متداخلان في صميم وجودنا الواعي ، فنهايتنا ـ بمعنى ما ـ حاضرة دوماً أي قبل ان تأتي ، وحياتنا انتظار النهاية التي تمثل قمة النضج التي تتحقق عبر الصبا والشباب والكهولة .

ولكن الموت لا يشبه بحال ، سقوط الثمرة الناضجة ، وليس الفناء من الانسان كالحصاد من الزرع ـ كما يقول ـ اورليوس ـ فامكانية موت الانسان موجودة في كل لحظة وليس الموت حداً تقودنا اليه نهاية العملية البيولوجية التي تسمى الشيخوخة ، بل واقعة عرضية قد تقع قبل الشيخوخة أي قبل مرحلة النضج في حين يفوت الموت شيوخاً جاوزت أعمارهم الحدود المتعاوف عليها ، فليس الموت ـ كما يزعمون ـ اكتمالا أو نضجاً ، أو نهاية مرحلة الاكتمال والنضج من الوجهة البيولوجية على أن هناك من يخلط بين تجربتين : الموت والشيخوخة .

نحن نعرف اننا سنموت لاننا نعرف أن الانسان موجود بشري متناه وليس من منطلق افتراض موت الجهاز العضوي في مرحلة الشيخوخة كحد أقصى للآجال ، الموت موجود في كل لحظة ولكن لما كنا لا نعرف متى سنموت فاننا

مضطرون للعمل وكأننا لن نموت أبداً ، وعليه فإن الموت هو الذي يجعلنا ندرك قيمة الزمان المحدد الذي لا يقبل الاعادة ويحفزنا على الافادة من هذه اللحظات

ويبدو أن مشكلة الموت تتسلل الى صميم وجودنا بين «يقين» واقعة الموت و «شك» حدوثه في هذه اللحظة أو تلك . لتصبح مشكلة الانسانية الاهم .

هذا ، ويفرق «ياسبرز» بين الخوف من الموت بصفته خوفاً من العدم أو اللاوجود وخوف آخر يستبطن صميم ارادة الحياة يسميه «القلق الوجودي» وهو الذي نحسه حين نعتقد بأننا لم نحي ما يكفي لتحقيق وجودنا ، ولو أنني شعرت بأنني استطعت أن أحقق ذاتي لتقبلت الموت برضى تام لانني سألحق بمن مات من الاعزاء ـ كما يقول ياسبرز ـ أي أن ما يجعل من الموت مشكلة هو كونه يمثل التحقق أو الاكتمال ، فكل ما هو مكتمل التحقق في حياتنا نعدّه منتهيا وأقرب الى الموت ، وعليه ، يكون التحقق عند الانسان «موتا» أو انقطاعاً عن الوجود أو لنقل : بما أن الحياة تنزع بطبيعتها نحو الاكتمال أو التحقق فلا بد أنها تنزع نحو الموت ، فالانسان لا يكف لحظة واحدة عن تحقيق ذاته وبالتالي لا يكف لحظة واحدة عن السير نحو الموت .

ولكن الموت ليس تحققا ولا اكتمالا انما هو توقف مفاجىء ولكن «ياسبرز» يقول عن الموت إنه بمثابة اكتمال أو تحقق وهكذا يكون الموت عند ياسبرز مرآة للحياة ، وجزع المرء من الموت أو تقبله له عن طيب خاطر يعد خير معبر عن موقفة من الوجود . الا أن هناك من يصرّ على أن يعد الموت نوعاً من اكتمال الحياة ويصوّره على هيئة الخاتمة الفذة أو العمل المجيد الذي يكمل أسطورة البطل أو القديس أو الفيلسوف وهو حال امتلاء وانتهاء واستغناء ينجم عنه فيض وخصب وثراء ، وهو ما ينقص الآلهة التي لا تعرف تلك النهاية المجيدة والخاتمة الفذة التي هي الموت .

إذا كان «هايدغر» يزعم أن الموت امكانية باطنة في صميم الوجود الشخصي للانسان ، فان «سارتر» يقول : ان الموت حدث غريب مجهول يردنا من عالم خارجي لا نعلم عنه أي شيء ، وكلمة «موتى» لا تعني شيئا على الاطلاق بالنسبة لي ، لان الموت هو الموت بإطلاق . وأما «موتي» أنا بالذات ، فاصطلاح

خال من أي معنى . إذ ليس ثمة ما يميـز «موتي» أنا شخصياً (كصفة أو طابع ذاتي مميز ..) ولكي يتحول الموت الى موتي فلا بد أن يدخل دائرة الذاتية : والموت بطبيعته لا يمكن أن تكـون له صفـة الذاتية . إذ من المستحيل (طالما أني حي) ان يصبح موتـي حدثـا شخصيا أعانيـه أو اختبره أو انتظره بالفعل والموت (وكذلك الولادة) لا يمكـن أن يكون بالنسبة لي تجربة شخصية ولو كان بالامكان أن يكـون الموت موتـي أنا لكان لي أ أتصور نفسي حياً بعد الموت كي اختبـره واعانيه وأحكـم عليه وذلـك محال . أنا أعرف أن الناس يولدون ويموتون ولكنها معرفـة لا تقوم على التجربة . وليس الموت ــ برأي سارتر ــ حدثـاً ننتظره ، بل هـو واقعة مفاجئة تباغتنـا دون ميعاد : وحتى المحكوم عليه بالاعدام الذي جرى تحديـد موعد تنفيذ الحكم فيه ، قد يموت قبل ذلك الموعد لسبب أو لآخر أو قد يجـري تخفيف الحكم عنه قبل الموعد بل ربما ظفر بالافراج عنه ، وحين قال إن مـوت الشيخوخة هو موت منتظـر تتهيأ لاستقباله ، فإن الجواب يكـون : اننا في هذه الحالة نكون بازاء تجربة الشيخوخة لا تجربـة الموت ، والصحيـح أن الشيخوخة أيضاً لا تنتظر الموت لانها تحيا سلسلة من الآمال والمشـروعات ، وحين يأتي الموت الرجل المسن ؛ فإنه لا يجعل من موته حدثاً باطناً أو امكانية خاصـة ، لان الموت في كل حال سلب لكل امكانية فكيف يدخل دائرة الامكانية . انه يأتيه من الخارج فيجعل منه موضوعاً يحكم عليه الآخرون . وحين لا يجد المرء صعوبة في تصور موت الآخر بوصفه ظاهـرة أو موضـوعاً ، أجدني عاجزاً عـن تصور موتي أنا لانه يضطرني أن أتصور العالم بدوني وهـذا مستحيل إذ كيف أتصور العالم وأنا لم أعد فيه . وحيـن أفكر جدياً فـي موتي أنا فإنني لا بـد أن جعل نفسـي موضوعاً في تجربة شخص آخر إذ موت الآخر يتحداني أو يتطاول على وجودي حين تكون بيني وبين الآخر رابطـة حب يجمع بيننا في وحدة ذاتية لا تنفصم وهنا يكون موت الحبيب بمثابة تجربة ذاتية اعاني فيها موتي من باب التعاطف فقط مع الحبيب الذي أستطيع التحدث عنه بضمير الغائب .

٦ ـ فكـرة اللـه

تعنى الفلسفة بالبحث في وجـود الله بصفته أحد «الاغيار» الذين لا بد أن يدخل الانسان في صراع معهـم ويحـدد موقفه ازاءهم ، كمـا تعنى بهذه المسألة باعتبار أن الله علة أولى للوجود ، وقد جعل أرسطو البحث في المسألة الإلهية أشرف العلـوم بسـبب شرف موضوعـه وسمّى البحث فيها «الفلسفة الأولى» بصفتها العلم الوحيد الذي لا غاية له سوى نفسـه ؛ وعلى الرغم مـن تردد الاقوال التي تحـذر الانسـان مـن البحث في علم غير ميسور له ، وعلى الرغم من التغيرات الكثيرة التي حدثت في تناول هذه الفكرة في الفكر المعاصر فقد بقيت فكرة الله موضوعاً ضرورياً للبحث إذ لا يمكـن بدونها تكوين نظرة شاملة عن الكل ، وحين حاول الوضعيـون استبعاد كل نظرة فوق طبيعية في مجال الفكر ، وصفت محاولتهم باللافلسفة ، ويبدو أن استبعاد البحث في الله سيقود الى القضاء على الميتافيزيقا ذاتها ؛ وهـو أمر لم يصبح مقبولا بعد من قبل معظم المفكرين .

وسوف نرى أن الصعوبة فـي بحث هذه المسألة ، تكمن في أن موضوع البحث فيها ليس من نوع موضوعات البحث الاخرى التي يتناولها العقل ؛ وان الطبيعة الإلهية مختلفة تماماً عن الطبيعة المادية أو الطبيعة الانسانية وقد نشأ عن ذلك في العصـور الوسـطى ؛ في علم الكـلام العربي ـ الاسلامي ما يسمى بصفات السلوب ؛ أو اللاهوت السـلبي ، الذي يصر على عدم امكانية وصف الله ووجـوده الا بالمقابلة مـع وجـود الانسان والاشياء وصفاتها ؛ طالما أنـه «ليس كمثله شيء» (الشـورى ١١) وإذنْ فلا بد أن يكون القول فيه سلباً لما في الانسان والاشياء من صفات والا امتنع القول الانساني وتوقف الكلام فيما يخص الله ، ولكن الانسان لا بد أن يعبر عما يحسه من وجود ما يتجاوزه أي أن يتكلم فيما يتجاوز نطاق الواقـع الميسور الى «العلو» أو «القيمة المطلقة» أو «المطلق» أو الله ... وهكـذا يبدو المعنى الفلسفي للّه في لقاء وثيق مع ما تقتضيه الميتافيزيقا .

ولم تكن فكرة الله مذهباً بل تثبيتـاً لاخفاق كل مذهب ، ودراسة الواقع

كما هو (إذ لا يوجد واقع كما هو في الفهم) لا تكون كافية ، والعالم لا يوجد في ذاته ولذاته ، وما فوق الطبيعة لا يوجد خارج الطبيعة لانه هو والطبيعة شيء واحد ، فالطبيعة أيضاً لا تبدأ ولا تنتهي في الحدود والمعايير التابعة للمعرفة الوضعية ، لهذا فإن المفارقة بالنسبة لبحث فكرة الإله تكمن في عجز الفيلسوف عن الكلام عن الله ، والتزامه في الوقت ذاته بالكلام عنها بصورة مستمرة كيما يستطيع تنظيم نظرته في كل لحظة ، فالله (عند الفيلسوف) أمل دائم شامل في وحدة لم تتحقق بعد (مأمولة) والمباشر أدنى مرتبة من ذلك الذي يؤسس على العقل ، وإذا كان فيلسوف من نمط «باسكال» لا يتوقف عن الحط من قيمة العقل في مسألة الايمان ، فإن «هيجل» بالمقابل ، يذهب الى أن عمل العقل هو استكمال ما في معطيات الايمان من نواقص ، ومن ميزات الانسان ، حرصه على تبرير العواطف بالعقل ، ومع ذلك فقد استمر اتجاه باسكال القائل إن «استنباط وجود الله يساوي انكاره» في الفلسفة المعاصرة ، انطلاقاً من التسليم بأن العقل حين يتكلم عن الله ، فإنه لا يتناول الله حقاً ، لان البرهنة على وجوده تعني امكان ردّه الى حقائق أخرى غيره ، لها سلطتها بالنسبة اليه. وإذا قيس الله بهذا المقياس فلن يكون بعدُ هو الله .

يقال لنا ان الموجود البشري في أحد جوانبه «حوار مع الله» أو «صراع ضد الله» وسواء كنا نؤمن بوجود الله أو ننكر وجود الله بدعوى انه ليس وراء الطبيعة شيء ، فإننا في كل حال لا بد أن نعترف بأن «فكرة الله» تتدخل في صميم حياتنا ، وان هذه الفكرة قد لعبت دوراً هاماً في تاريخ الحضارات والمجتمعات وانها وان اختلفت تصوراتها عن الله ، فإن فكرة الله تكاد تكون مشتركة بينها جميعا ، وقد ذهب بعض الباحثين الى أن الانسان لا يستطيع الاستغناء عن الايمان بالله أو بكائن ما ، علوي ، سام ، متعال ، أو مطلق ... وان كان باحثون آخرون قد نظروا الى الدين بصفته أحد مظاهر طفولة الشعوب أو مظهراً من مظاهر قصور العقل البشري أو حتى من مظاهر انحراف الشخصية ، انطلاقاً من القول إن مجرد شعور الانسان أن في معرفته ثغرات ونواقص ، فإنه سيهرب لا محالة الى قوة أخرى يسدّ بها ما في عالم

نقص وذلك بغض النظر عما تكونه هذه القوة : إلهاً ، أم طبيعة ، أم تاريخاً أم علماً أم مجتمعاً أم تنظيماً سياسيا ولكنه في كل هذه الحالات انما يحقق فعلا دينياً ، يعبر بوساطته عن ايمانه بوجود ما يعلو عليه كإنسان ، وحين يزعم بعضهم أن في وسع الانسان ، بصفته كائناً متناهياً ، أن يستغني عن فكرة «التعالي» ويقبل حالة «التناهي» يَرِدّ عليهم بأن الشعور بـ «التناهي» يستلزم تجاوز حالة التناهي ، أو على الاقل النزوع الى تجاوزها وحين حاول «اوغست كونت» الاستغناء عن الروح الدينية بصفتها تمثل عقلية بالية تجاوزها العلم والمعرفة الوضعية ، وجد نفسه يقيم ديانة جديدة هي «عبادة الانسانية» وهناك الكثير مما يمكن الاستشهاد به في هذا المجال مما يؤكد انه ليس في وسعنا ان نجتث من نفوسنا النزوع الى «المتعالي» أو «المطلق» أو «اللامتناهي» ، الى درجة اننا لا نستطيع تقبل ذاتنا الا بالالتجاء الى صورة ما من صور التبرير ، وكل تبرير هو في النتيجة علو على الوجود . ولكن على الرغم من كل هذا ، يبدو أن في استطاعة الموجود البشري أن يتجاهل فكرة الله تماما ، فلا يدخله في حسابه بحال ، فقد كان «لابلاس» (عالم الرياضيات والطبيعيات) يشرح لنابليون ، في أحد الايام ، النظام الكوني ، فأدهشه حينما وجد أن «الله» ليس له أي دور في تفسير الكون ، فسأله «وماذا عساك صانع بالله» فأجاب لابلاس: «انني لست بحاجة الى هذا الفرض على الاطلاق» وقد يفهم من هذه الصورة أن في مقدور المعرفة العلمية أن تستوعب الوجود بأكمله وتصل الى الحقيقة الكلية وتتحكم في المستقبل دون الاستعانة بأية فكرة ميتافيزيقية أو مبدأ خارجي أو حقيقة عليا وان المعرفة العلمية لا تترك منفذاً لتسلل فكرة الله ، ولكن العالِم حين يؤمن أنه واصل الى الحقيقة والتحكم في المستقبل ، يكون كل ما فعله هو مجرد احالة العلم نفسه الى حقيقة قدسية الى نوع من الدين أو الالوهة ، لانه يكون بإزاء رغبة وهمية لا تستند الى واقع بازاء شيء مقدس يستحق فيه أن يكرس نفسه لخدمته ويجعل العلم موضوعاً لعبادته بصفته الغاية القصوى لوجوده .

ونحن إذا كنا نظن أن عالم الانسان ، عالم أرضي ، فلا بد أن نثق بأن الكلمة

النهائية بالنسبة للوجود الانساني هي كلمة الانسان نفسه ولكن التجربة تشير باستمرار الى أن ثمة شيئاً ما أو حقيقة توجد خارج التجربة . لانستطيع البرهنة عليه بصفته كائناً في العالم ، لانه ليس من موضوعات التجربة ، يقول ياسبرز : إن الله لا يتكشف للانسان كموضوع للبرهنة أو المعرفة ــ وانما يتكشف من خلال تجربة «الحرية» التي ترتبط بوجوده الحقيقي من حيث هو موجود يختار ذاته ، وبغض النظر عن النظرة الميتافيزيقية الخاصة التي يربط ياسبرز بوساطتها بين الله والحرية ، وبغض النظر عما تلاقيه فكرة «اللاتناهي» من اعتراضات الفلاسفة الطبيعيين (خصوم ما بعد الطبيعة) ، نلمس دائماً نزوعاً الى اللامتناهي يدفعنا الى عدم الرضى عما نحصله من خبرات أو الاكتفاء بما حصلناه ويدفعنا دائماً للسمو نحو «الخير الاقصى» الذي يخاطبنا بلغة القيم ويستهوينا باسم المطلق وعندها يكون احساسنا بعجز جهدنا الارادي أو النقص الذي يخالط جهدنا العقلي والاخلاقي ، دليلنا على تلك «الحقيقة المتعالية» التي تفرض نفسها على فكرنا وارادتنا ، لهذا يذهب بعض الفلاسفة الى القول إن ارادتنا لا يمكن أن تثور أو تتمرد على قيود الطبيعة والموجود الطبيعي أو حدودهما ، لو أن فكرة الحقيقة المتعالية : موجودة ضمن الاشياء الطبيعية نفسها لهذا يقررون أن العلاقة بين الانسان والله هي بعد من أبعاد المكان العقلي والروحي للموجود البشري، وإذن فلا مجال أمام الانسان لمحو فكرة المطلق واللامتناهي والمتعالي •

وما الدين سوى تلك الحالة الذهنية التي يتميز بها الموجود البشري في مسعاه نحو تلك الحقيقة المتعالية وهنا لا بد من الاعتراف بأن الانسان ، قادر على التحلل من القيود الجمعية ، على الرغم من أن بعض الفلاسفة يذهبون الى أن «المجتمع» نفسه هو «الحقيقة المتعالية» (دوركهايم) ، وإذن فالانسان «كائن ديني» لانه يملك قدرة هائلة على انكار شتى المعطيات الخارجية ، قادر على انتزاع نفسه من القوى الطبيعية ، وانه حين يؤمن بالله ، يشعر بأن وجوده لم يعد مستغرقاً بتمامه في العالم الطبيعي أو الاجتماعي ، بل يشعر بأنه قد أصبح شريكاً لتلك القوة المتعالية التي تجتذبه نحوها •

ولكن تلك القوة المتعالية أصبحت «حقيقة مستغلقة» أذاب فيهــا المتصوفة وأصحاب وحدة الوجود كلا من الانسان والعالم ، حتى ألـهَ (تحير) الناس فيها ولم يعودوا يعرفون عن الله ، الــذي ليس كمثله شيء أكثر مما يعرف الاعمى عن الالوان ... وإذا حاولوا أن يعرفوا شيئاً فإن كل فرد منهم يصيب منه وجهاً من الاوجه العديدة اللامتناهية للحقيقــة الإلهية ، شأن العميان الاربعة الذين تحدث عنهــم الحكيم الهنــدي «راماكرشنا» حين أرادوا التعرف علــى الفيــل فأخذ كل واحد منهــم يتحسس جارحة من جوارحه ... وكثيراً ما يقال لنا ان لغة البشر لا تصدق على اللــه لان الله ليس موضوعاً خاضعاً للتجربة ، ونحن لا نستطيع أن نتحدث عن علاقة الانسان بالله كما نتحدث عن علاقته بالطبيعة أو بالمجتمع .. وهكــذا ، لا يكفي أن نقول إن الله حقيقــة خفية نعجز عــن اخضاعها للبحث العقلــي لانها تفلت من طائلــة المحاولات اللاهوتية التي تريد تحديد ماهيتها بل أصبحت البرهنة على وجود الله أو محاولة استنباط الحقيقة الإلهية بأدلة منطقية تعادل انكار وجود الحقيقة الالهية ، يقول جبريل مارسيل :

«ان العلم الالهي هــو الالحاد بعينه» اما عــن إله الفلاسفة ، فقد قيل : انه الفيلسوف نفسه حين يظن نفســه قد أصبح إلهاً ، لان الإله الحقيقي هو ذلك الإله الذي لا وصــف له ســوى انه لا وصــف له أو هو كما قال أبو حيان التوحيدي : فـ «.. من أشار الى الذات فقط بعقلــه البريء ، مــن غير تورية باسم ، ولا تحلية برسم ، مخلصا مقدسا ، فقــد وفىّ حق التوحيد بقدر الطاقة البشرية ، لانــه أثبت الإنيــة ، ونفى الاينيــة والكيفية ، وعلاه عن كل فكر وروية» فإله المؤمنين إله بعيــد ، محتجب ، لا يمكن اثبات وجوده ولا تحديد صفاته ولهذا يتحدث الفلاسفة بثقة عما يسمونه صمت المطلق ، وغياب المتعالي ، واختفاء الجوهر ، وموت الله ، أمــا صراع الملحدين ضد الله ، فليس له أية قيمة الا إذا كان الله موجــوداً أي انهم حين يشتبكون مع الله فإن الحادهم يفترض ضمناً وجود ذلك الذي ينكرونه لانهم لو كانوا على ثقة تامة بأن الله ليس له من وجود على الاطلاق ، لما جهــدوا في التمرد عليه والصراع ضده ، ولكن النهايات دائماً متماسة ، فليــس من المستبعد أن يخفي انكار وجود الله

نزوعاً خفياً نحو الحقيقة المتعالية ، بل اننا لو دققنا النظر في الايمان الحقيقي لوجدناه غير مبرأ من الشوائب والالتباس والريبة والتردد ، فليس المؤمن بالمطمئن الواثق السعيد بل هو شخص معذب ، قلق ، يحيا في صراع دائم مع اللامتناهي في وسط متناقضات لا حصر لها فليس في الايمان بالله ثقة نهائية أو بينة خارجية أو يقين حاسم ، وكن ما هنالك توتر دائم وصراع حي وقلق وجودي ، انه كما قال لوثر نفسه : يقين مجاهد حتى أن كيركجارد يقول : ان القلق الوجودي المشوب بانعدام اليقين هو الامارة الصحيحة على وجود علاقة بين الانسان والله ، أي حينما لا يكون الانسان على ثقة من وجود تلك العلاقة ، عندها فقط تكون ثمة علاقة بينه وبين الله ، في حين أن الذين يظنون أنهم على صلة بالله ، فإنهم (حين يظنون ذلك) يكونون قد فقدوا كل صلة مع الله ، وإذن فليس ثمة ايمان دون مجاهدة وصراع وليس ثمة حقيقة دون تشكك ولا بد للمؤمن من اجتياز تجارب اليأس وحالات القلق .

ونظراً لانعدام التجانس بين الله والانسان ، فلا بد أن يكون الايمان هو العلاقة بين الفرد والآخر «المطلق» وهي علاقة ديالكتيكية تتضمن صراعاً وتناقضاً ومجابهة ومجاهدة ، ومن هنا يدخل الوجوديون عنصر القلق في صميم الشعور الديني بصفته علاقة تقوم في داخل الفرد بين المتناهي واللامتناهي ، بين الزمان والأبدية ...

أما الوجه السلبي لذلك الصراع فيمكن تلمسه في بعض النزعات في العصر الحديث مثل : برونو وفانيني واسبينوزا وفخته وبرنشفيك ، أو عند بعض مفكري القرن الثامن عشر مثل : بيل وفونتنيل أو بين مفكري القرنين التاسع عشر والعشرين من نمط فويرباخ وماكس شترنر وماركس ونيتشه وسارتر ، ...

لقد نظروا الى الدين بصفته منتجا مصطنعا استحدثه القساوسة ليبقوا على الناس في مرحلة الطفولة القاصرة التي لا تملك من أمرها شيئاً لذا لا بد من وضعهم تحت الوصاية ، أما النزعات التي اتسمت بالهرطقة والالحاد فقد ذهبت الى أن فكرة الله هي وليدة تجسد وجود الانسان ، فقد ذهب فويرباخ الى أن الانسان هو الذي خلق الله على صورته ومثاله ، فهو إذن يتعبد نفسه

حين يتعبد الله ؛ والديـن وهم ينسب الانسـان بمقتضاه كمالاته الخاصة الى موجود أسمى ، وهكذا يكون اللـه انساناً مثالياً على نحو ما يجب أن يكون ، أي كما سـيكون يوماً ، اللـه مرآة الانسـان وصنع خيالاته ، ولكن الله ظل وجودا عقليا ، وشرعيته منوطـة بشرعية الوجـود الانساني نفسه وعليه ، فـان المؤمن ــ عند فويرباخ ــ ضحية تعمية صوفية ، والايمان اداة تحرر لانه يقود الى وعي انسـان متكامـل وقـد ظلت وظيفة الله قائمة في فلسفة فويرباخ إذ بقي «الانسان هو إله الانسان» وهذا عين ما دعى اليه «شترنر» في «تقديس الذات» أو «عبادة الأنا» أو «الفرديـة المطلقـة» فالأنا مركز العالم وكل ما في العالم ليس له أي وجـود حقيقي إلا بالقيـاس الى «الذات» التي هي الشيء الوحيد الحقيقي ، وما سواها يجب استبعاده سواء أكان سلطة الله أم الانسانية أم الاخلاق اللاهوتية أم الامر المطلق الى آخر ما هناك من سلطات يراد فرض سيطرتها على الذات ، فالذات هـي الشيء الوحيـد الذي يتمتع بكل القوى الالهية ولا إله ــ عند فويرباخ ــ الا الذات وليس علـى الفرد أن ينصت الا لذلك الإله الذي فـي داخله ؛ فمن الذل أن ينحني الموجود البشري أمام أيةـ سلطة خارجية وهكذا كان صـراع فويرباخ وشترنر ضد الله من الحدة بحيث حاولا استلاب الله كـل ميزاته وإضفـائها علـى الانسان ، وظل ــ كما يقول ماركس ــ نقد فورباخ للدين خاضعاً لمثالية هيجل التي تجعل البشرية تسير على رأسها . أما نفسه فقـد أهمل المناقشات الفلسفية حول فكرة الله واتجه الى الواقع لبيان الاسـاس المادي الذي يقـوم عليه وعي الناس للدين ، فأصبحت فكرة الله ــ عند ماركس ــ مجـرد بناء فوقي الى جانب بنى فوقية أخرى لا تسلـك أية شـرعية خاصة وأصبـح بالتالـي ، الحديث عن «ماهية المسيحية» حديثا نافلا ، اذ ليس هناك ماهية علـى الاطلاق ؛ فلم يخضع الديـن ــكما كان يبدو ــ فـي تكوينه لمفاهيـم عقلية وقوانين منطقية ، بل خضع لظروف اجتماعية اقتصادية ؛ فالمفاهيـم الدينية نفسها لم تكن أكثر من رد فعل أو استجابة للبيئة المادية التي يعيش فيهـا الناس وعلى هذا الاساس يمكن أن نفهم انكار ماركس ! «الروح الدينيـة» و «التاريخ المستقل للدين» فالدين من

خلق القوى المنتجة والعالم الديني انعكاس للعالم الواقعي ، و «الشقاء الديني هو من جهة تعبير عن الشـقاء الواقعي ، وهـو من جهة أخرى احتجاج ضد هذا الشقاء الواقعي ، والدين هو تنهدات الخليقـة المنهكة وهو قلب عالم لا قلب له وروح عصر لا روح لـه ... الى آخـر مايذكره في نقده لفلسفة الحق عند هيجل ، وفي رأس المال ينتهي الى أن العالم الديني هو انعكاس وهمي للظروف الاجتماعية والاقتصادية ليس له أية حقيقـة مستقلة تفصله عن تلك الظروف أو العوامل ، فالرأسمالية المسـيطرة تستعين بالتعميـة الدينية للابقاء على الطبقات المغلوبة في حالة عبودية دائمة تسـتند الى قبولها الارادي نفسه ، ولكن حين تختفي العبودية الاقتصادية والاستغلال الطبقي ، ينهار الدين بأكمله ومن تلقاء نفسه ، فليس للدين من مكان فـي مجتمع لا طبقي منظم ولا مكان لاي مبدأ متعال أو حقيقة مطلقة سوى ذلك النشاط الانساني الذي بمقتضاه يخلق الانسان نفسه بنفسه ويمضي ماركس في القـول : «ان أي موجود لا يمكن أن يكون ــ في نظر نفسه ــ مستقلا إلا إذا كان مكتفياً بذاته ، وانه لا يكون كذلك الا إذا كان لا يدين بوجوده لاحد سواه ، واما من يحيا بمدد من انسان آخر فإنه لا بد أن يشعر بأنه مخلوق مستعبد خاضـع مفتقر ... أشعر بأنني أحيا تماماً على حساب موجود آخر ، ليس فقط حين أكون مديناً له ببقائي .. وانما حين يكون هو الذي وهبني الحياة بصفته مصدر كل حياة ، ولا بد لمصدر حياتي أن يكون بالضرورة خارجاً عني حيـن لا تكون حياتي من خلقي أنا ... وهذا هو سبب صعوبة طرد فكرة «الخلق» من أذهان العامة ...» غير أن ماركس ــ كما يقـول برديايف ــ حين خلع علـى «البروليتاريا» صفات المخلص أو المسيح المنتظر ، كان يريد اشباع تلك الحاجة العامة الى الايمان .

أما نيتشه ، فكان يقول : إذا كان مـن شأن فكرة الله أن تسقط ظلال الخطيئة على براءة الارض ، فلا بـد للمؤمنين بالحس الارضي من أن يحطموا بمعاولهم تلـك الفكـرة ، لهذا كان يردد : «طوبـى لانقياء القلب ، لانهم لا يعاينون الله ، ان الناس الذين يتمسـكون عادة بفكرة الله فانهم يفعلون ذلك لان الله يغطي نقائصهم ويسد احتياجهـم الى التفسيرات حين تعوزهم الادلة ،

أما الفيلسوف فيجب أن يثور على هذه الفكرة السهلة التي تكشف عن الضعف والتكاسل والخوف من الحياة نفسها لهذا كان نيتشه يرفض فكرة الإله الوديع الطيب ، إله النزعات الصوفية في القرن التاسع عشر ، وكان يرد على اولئك الذين يتخذون من فكرة الله مسلكاً الى السماء ، بقوله : «لقد صرنا بشراً ، ولهذا فاننا لا نريد الا ملكوت الارض» ولابد من تكسير أصنام الدين والفلسفة والاخلاق وكل سلطة خارجية تحاول استبعاد الانسان وخنق ارادة القوة فيه أي ارادة حس ّ الارض ، فلا ايمان الا بشيء واحد هو الحياة ، القيمة الاكبر والغاية الاقصى ، أما الله فقد مات ، وما علينا الا أن نسد ّ الفراغ الذي خلفه موت الله .

«لقد قتلناه ، أنتم وأنا ! أجل نحن الذين قتلناه ، نحن جميعاً قاتلوه : ألا تشمون رائحة العفن الإلهي ... إن الآلهة أيضاً تتعفن ! لقد مات الله وسيظل ميتاً !» ويرى نيتشه ان فكرة الله قد بقيت حتى الآن أقوى اعتراض ضد الوجود .. وحين ننكر الله وننكر مسؤوليته فإننا بذلك ننقذ العالم ، وحين ينكر نيتشه فكرة الله ، فإنه لا ينكر ـ تبعاً لذلك ـ العلم الإلهي بل يثور أيضاً على المواقف الميتافيزيقية التقليدية ويعتبرها خيانة للوجود الواقعي وهروباً الى عالم مثالي وهمي ، وحين يعلن نيتشه انهيار القيم التقليدية والاصنام الاخلاقية المسيحية والحقائق الازلية ، يهيب في الوقت ذاته بالانسان أن يسرع في الحصول على ميراث الله «الغائب الازلي» لكي تحل فكرة «الانسان الاعلى» محل فكرة الله ، لكي يصبح الانسان الاعلى هو الإله الجديد :

لقد لمس نيتشه في الانسان قوة هائلة مبدعة تكمن في أعماق ارادته ، ولكنها ظلت معطلة بالانحناء الذليل أمام قدرة الهية مزعومة ، لهذا يصيح بهم زرادشت «ويحكم أيها الاشقياء أفلم تسمعوا حتى الآن أن الله قد مات ؟ ! ... لقد كان الناس ينطقون باسم الله حينما كانوا يرسلون أبصارهم الى البحار النائية ، وأما الآن فقد علمتكم كيف تنطقون باسم الانسان الاعلى : ان الله هو محض افتراض»

لقد توهم نيتشه ان العقبة الكبرى في سبيل القدرة الابداعية لدى الانسان

انما تتمثل في «الله» أو «الخالق» وقـد أراد للانسان أن يكون خالقاً ولكن ذلك لا يستقيم مع بقاء فكرة الله ، فمع وجود الإله لا يكون ثمة ابداع على الاطلاق ، فليس على الارادة إذن الا أن تستغني عن الآلهة حتى تصون حريتها وتبدع ، لهذا يقول زرادشت «ياإخواني .. لو كانت هناك آلهة ، فهل كنت أطيق ألا أكون إلهاً ؟ إذن فليس ثمة آلهة» .

ولكن ، هل يستطيع الانسان أن يخلق الانسان الاعلى على صورة الإله ؟ هل يستطيع الادنى أن يخلق الاسمى ؟ والتجربة تدل على أن من يريد الصعود فوق الانسان ليرى ما وراء الانسان ، انما يسحق الانسان ويسحق ذاته . لقد أدى ديالكتيك «الإلهي» و «الانساني» عنـد نيتشه ـ كما يبدو ـ الى اختفاء كل من «الإله» و «الانسـان» وراء شـبح «الانسان الاعلى» ذلك الذي ليس انساناً ولا إلهاً ، ولهذا ظل نيتشه موجوداً قلقاً معذبا وقد اتخذ الحاده طابعا دراميا ، يؤرقه الصعود الى القمم العاليـة كما تشده الرغبة في الانحدار الى الهاوية وكان يحلو له ترديد عبارة ستندال : «ان العذر الوحيد الذي يشفع لله هو انه غير موجود» .

إن صور الصراع بين الانسان والله كثيرة ومتعددة ويمكننا الآن أن نتعرف على الصورة الوجودية لهذا الصراع بلمحة خاطفة نأخذها من سارتر في فلسفته الانسانية المتطرفة .

يردد **سارتر** عبـارة نيتشه : «ان اللـه قد مات ! ولكن هذا لا يعني انه غيرموجود بل يعني انه كان يحدثنـا ثم صمت .. ان الله قد مات ، ولكن هذا لا يعني أن الانسـان قـد أصبح ملحـداً ، فإن صمت المتعالـي بالاضافة الى استمرار الحاجة الى الدين عند الانسـان الحديث ، انما هو مشكلة كبرى .. مازالت تؤرق نيتشـه وهايدغر وياسبـرز ...» إن المشكلة هي ان الفلاسفة الاخلاقيين الفرنسيين في أواخر القرن التاسع عشر كانوا يقرون انه ليس ثمة إله بالفعل ، ولكننا في حاجة ـ أخلاقياً ـ الى فكرة الله لتنظيم المجتمع وتدعيم الاخلاق . أما الوجوديـون فيقـرون انه لمن المؤسف ألا يكون ثمة إله لان اختفاءه يعني اختفاء امكانية الاهتداء الـى قيم أزلية في سماء علوية عقلية كما

يعني اختفاء الامل في العثور على دعامة أولية قبلية للخير المطلق والعدل المطلق والحق المطلق والجمال المطلق ••• إن الحرية الإنسانية ـ عند سارتر ـ تقوم على أنقاض الحرية الإلهية ، لهذا ، حين يقول سارتر ان «الانسان حر» فإنه انما يعني أن «الله غير موجود» •

ان ديكارت كان على حق حين قال بالحرية كدعامة للوجود ، ولكنه أخطأ حين نسب الى الله ما هو أخص خصائص الانسان أي الحرية ، فالقول إن الله قد مات يعني بالنسبة الى سارتر أن الانسان موجود مهجور حيل بينه وبين نفسه ولا يجد في ذاته دعامة يركن اليها ، والقول ان الانسان حر ، يعني أن «الموجود لذاته» يعيش في عزلة ميتافيزيقية شاقة يشرع بنفسه لنفسه دون معايير ثابتة تحدد سلوكه ، دون طبيعة بشرية تفرض عليه اتجاهات معينة •

إن الموجود البشري ـ برأي سارتر ـ ينزع نحو شيء واحد فقط هو «الوجود» ولكن ليس الوجود المادي الذي يدعو الى الغثيان ، المليء باللزوجة التي تخنق الانسان ، بل «الوجود الحقيقي» الكامن في ذاته فالمشروع الاصلي للانسان الذي ينزع الى تحقيقه هو ان يصبح إلهاً ! فالانسان لا يستشعر «الله» في قرارة نفسه الا بصفته مثلا أعلى يحدد الوجود البشري في نزوعه الاصلي ، وفكرة الله هي «الحد الاقصى» لنزوع الانسان الى التعالي أو هي القيمة الكبرى التي ينزع اليها كل ما في الانسان من قدرة على «المفارقة» يقول سارتر : «إن تكون انساناً يعني : أن تنزع الى أن تكون إلهاً ، أو إذا شئت ، الانسان في صميمه رغبة عارمة في أن يصبح هو الله نفسه» •

ولكن كيف للانسان أن يحقق هذه الرغبة الموهومة ، فإن فكرة الله نفسها فكرة متناقضة ، وليس في وسع الانسان أن يصبح موجوداً في ذاته ولذاته معاً وليس في وسع الحرية الانسانية أن تفلت من أسر العرضية واللاضرورة ، لكي تصبح مليئة متماسكة متطابقة مع ذاتها ، كيف للعرضي الذي ليس لوجوده مبرر ولا علة ضرورية أن يصبح إلهاً ؟ لهذا قيل في فلسفة سارتر : انما علم إلهي لا إله فيه ، انها فلسفة رجل متدين فقد ايمانه بالله ولكنه لم يفقد نزوعه نحو الله ، نحو ذلك «الغائب الازلي» الذي يحاصر الانسان الوجودي ، إن «كامي»

إذ يصف «المتمرد» يقدم لنا انساناً يصارع ظل الله ، وهناك من أنكر محاولة البرهنة على وجود الله وعدّها محاولة بالغة الهزال والتهافت ، فإما أن يكون الله موجوداً ، وعندئذ لا يمكن البرهنة عليه أو ان الله غير موجود ، وهذا أيضاً لا يمكن البرهان عليه .

إن فكرتنا عن الله يجب أن تسمو مع معرفتنا به ، فكرتنا عن الله توفيق بين الله ومحدودية المعرفة الانسانية ، ولكن غالبية الفلاسفة على مدى التاريخ لم يأخذوا بهذه الاقول ، لانهم يرون فيها اشهاراً لافلاس العقل ، ولا بد لاي انسان يعمل في الفلسفة من أن يحث هذه المشكلة فعندما يوضع الله موضع الشك ، ينبغي على الفيلسوف أن يعطي جوابا ، والا سقط في الريبية ، حيث لا يمكن التصريح بشيء اثباتاً أو نفياً ولكن في مقابل هذا المبدأ هناك مبدأ فلسفي قديم يقول بامكانية معرفة شيء عن الله لانه يمكن تقديم براهين على واقعيته .

إن محاولات البرهان على وجود الله عقلياً هي محاولات قديمة ، ويمكن القول إنها بدأت في صورتها المنطقية من برهان أرسطو على المحرك الاول وتتالى الفلاسفة بعد ذلك وقد نالت هذه المسألة عناية خاصة في القرون الوسطى الاسلامية والمسيحية ، ولما كان عرض هذه البراهين بصورة وافية غير ملائم لاغراض هذا الكتاب ، فإننا نكتفي بالاشارة السريعة الى المعالم العامة لاهمها :

ادلة وجود الله

أشهر هذه الادلة أربعة هي : الدليل الوجودي ، والدليل الكوني ، والدليل الغائي ، والدليل الاخلاقي .

١ ــ الدليل الوجودي :

يعد القديس أنسلم (١٠٣٣ ــ ١١٠٩) أول من وضع هذا الدليل في صورته المنطقية وقد أخذه عنه القديس بونا فانتورا (١٢٢١ ــ ١٢٧٤) ثم ديكارت (١٥٩٦ ــ ١٦٥٠) ولاينبتز (١٦٤٦ ــ ١٧١٦) وهيجل (١٧٧٠ ــ ١٨٣١)

والجدير بالذكر أن أنسلم قد أعلن أنه لا يريد من وراء هذا الدليل اقناع غير المؤمنين بوجود الله ، بل أراد أن يتعقل مضمون إيمانه • انطلق أنسلم من عبارة وردت في الكتاب المقدس تقول : «يقول الجاهل في قلبه : لا إله» (مزمور ١٣) فقال أنسلم معلقاً : «لكن هذا الجاهل حين يسمعني أقول :«شيء لا يمكن تصور أعظم منه» يفهم ما يسمع بالتأكيد ، وما يفهمه موجود في عقله، والشيء الذي لا يمكن تصور ما هو أعظم منه لا يمكن أن يكون وجوده مقتصراً على العقل ، لانه إذا كان موجوداً في العقل فقط ، فمن الممكن تصوره موجوداً في الواقع أيضاً ، أي أن «ما لا يمكن تصور أكمل منه» لا بد أن يكون موجوداً في الواقع وليس في الذهن فقط ، والا لو كان موجوداً في الذهن فقط لامكن تصوره موجوداً في الواقع أيضاً ، فلا يكون التصور الاول صحيحاً إذ هناك تصور أكمل منه ، وإذن فلا بد «لما لا يمكن تصور أكمل منه» أن يكون موجوداً في الواقع والذهن معاً •

وقد رد على هذا الدليل في عصر أنسلم راهب بندكتي من دير مرموتييه يدعى جونيلون في كتاب أسماه «دفاع عن الجاهل» كما نقده القديس توما الاكويني ثم كانط ،•• أما جونيلون فقد قال :

إنه لم يثبت أنني أفهم مضمون عبارة : «الكائن الذي لا يمكن تصور أعظم منه» ، وحتى لو فهمتها فإنني لا استنتج منها شيئاً يتعلق بحقيقة مدلولها في الواقع لان هناك قضايا خاطئة عديدة أفهمها جيداً • وإذا كان كل ما هو كامل واقعياً ، فيجب أن أقر بوجود الجنة التي توصف لي وأفهم مدلولها دون أن استنتج من ذلك انها موجودة بالضرورة •

وقد أقر أنسلم في رده على جونيلون بالحجة المتعلقة بالجنة وقال انها سلمية في كل الاحوال ، الا في حالة الله لانها حالة خاصة ، قال : «فإذا زعم أحد أنه يظن أن الله غير موجود •• فإنه حين يظن ذلك فإنه إما أن يفكر فيمن لا يمكن تصور أعظم منه ، أو هو لا يفكر فيه • فاذا كان لا يفكر فيه فإنه لا يفكر في عدم وجود من لا يفكر فيه ، وإذا كان يفكر فيه فإنه يفكر

في كائن لا يمكن أن يتصور غير موجود .

ولكن رد أنسلم كان ضعيفاً ، فلم يستطع توضيح المشكلة الاساسية وهي مشكلة الانتقال من التصّور الذهني الى الوجود العيني ، ولا يخفف من ضعف رده قوله بتصور خاص بالله فإن هذا التصور الموجود في ذهن الانسان لا يحمل في باطنه ضرورة وجوده ، ويظل دائماً في الذهن ما لم ينتقل الى الخارج ببرهان تجريبي .

وعلى الرغم من ذلك فقد أخذ ديكارت بهذا الدليل قائلا : لما كانت صفات الله من العظمة والجلال بحيث لا يمكن أن أكون قد استفدتها من نفسي ، فلا بد أن نستنتج من ذلك ، ضرورة ، ان الله موجود : «ذلك على الرغم من كون فكرة الجوهر موجودة في ذاتي بوصفي أنا جوهر ، فإنه ما كان لي أن تكون لديّ فكرة جوهر لا متناه حقاً . وينبغي ألا أتخيل أنني لا أتصور اللامتناهي بفكرة حقيقية ، بل بنفي ما هو متناه ... لانني ـ على العكس ـ أرى بوضوح انه يوجد في الجوهر اللامتناهي من الحقيقة الواقعية أكثر مما هو في المتناهي . وتبعاً لذلك فإن فكرة اللامتناهي توجد عندي قبل فكرة التناهي ، أي فكرة الله قبل فكرة ذاتي ، إذ كيف يمكنني أن أعرف أنني لست كاملا إذا لم تكن عندي أية فكرة عن كائن أكمل مني وبالمقارنة به أعرف نقائص طبيعتي . أي أن ديكارت يعتقد أن التناهي لا يوجد الا بسلب اللامتناهي ... وهكذا يؤكد ديكارت الدليل الوجودي بقوله «من المؤكد انني لا أجد في نفسي فكرة الله ، أي فكرة الموجود التام الكمال ، كما أجد في نفسي فكرة شكل أو عدد ، كما اني أدرك بوضوح وتميز انه ينتسب الى طبيعة الله وجود» فعلي .. فإن وجود الله يجب أن يعدّ يقينياً عندي مثل يقين كل الحقائق الرياضية ، وان كان هذا الامر لا يبدو في الحقيقة واضحاً تماماً . لاني تعودت أن أميز بين الوجود والماهية ، فإني أقنع نفسي بسهولة بأن الوجود يمكن أن ينفصل عن ماهية الله ، وهكذا يمكن تصور الله على انه غير موجود بالفعل ، لكني حين أفكر في الامر بمزيد من الانتباه ، أجد بوضوح أن الوجود لا يمكن أن ينفصل عن ماهية الله .... حتى انه لا يمكن تصور الله (أعني

الموجود التام الكمال) غير موجـود (أي ينقصه كمـال ما) كما لا يمكن تصور جبـل بـدون وادٍ » •

أما كانط فقد نقد الدليل الوجودي نقـداً عميقاً ، يمكن تلخيصه بما يلي : لا يمكن أن يستنبط من أي تصـور إلا ما هو متضمن في هذا التصور من قبل ، وفكرة الموجود الحقيقي بدرجة لا نهائية لا تتضمن الا فكرة الوجود ، لا الوجود في ذاته خارج الفكر •

أي أن الوجود ليس «كمالا» يغتني به مضمون الماهية ، انه يضع الماهية فقط ، ولا يدخل في تقويمها ، والماهية مجرد فكرة ، وبالتالي لا تقدم لنا غير امكانية منطقية ، ولكن الممكن ليس هو الواقعي . والمعقول ليس هو الواقعي بالضرورة•

٢ ـ **الدليل الكوني** : وهو على أنواع أشهرها ثلاثة :

أ ـ دليل الحركة والمحرك الاول : ب ـ دليل الممكن والواجب ، ج ـ دليل العلية والعلة الاولـى •

أ ـ **دليل الحركة والمحرك الاول** : وضـع ابن رشد هـذا الدليل الذي يمكن تلخيصه كما يلي : «تبين في العلم الطبيعي أن كل متحرك فله محرك ، وأن المتحرك انما يتحرك من جهة ما هو بالقوة ، والمحرك يحرك من جهة ما هو بالفعل ، وان المحرك إذا حرّك تارة ولـم يحرك أخـرى فهو محرك بوجه ما ، إذ توجد فيه القوة على التحريك حين ما لا يحرك • ولذلك ، متى أنزلنا هذا المحرك الاقصى للعالم يحـرك تارة ، ولا يحرك أخـرى ، لزم ضرورة أن يكون هناك محرك أقدم منه ، فلا يكون هو المحـرك الاول ، فإذا فرضنا أيضاً هذا الثاني يحرك تارة ولا يحرك أخرى لزم منه ما يلزم في الاول ، فباضطرار : إما أن يمرّ ذلك الى غير نهاية ، أو نتزل أن ها هنا محركا لا يتحرك أصلا ، ولا مـن شأنه أن يتحرك لا بالذات ولا بالعرض • وإذا كان كذلك ، فهذا المحرك أزلي ضرورة»

وقد صاغ القديس **توما الاكويني** هذا الدليل كما يلي :

«من البيّن كما يشهد الحـس ، أن بعض الاشياء في العالم متحركة ، وكل

ما هو متحرك فهو متحرك بغيره • ومن المستحيل أن يكون الموجود محركاً ومتحركاً بالطريقة نفسها ومن الاعتبار نفسه ، أعني أن يحرك ذاته وأن ينتقل بذاته من القوة الى الفعل ، وإذن فإن كان الشيء متحركاً ، فيجب أن نقول إنه متحرك بغيره ، فإذا حدث بعد ذلك أن تحرك الشيء المتحرك بدوره ، فلا بد أن يكون متحركاً بغيره ، وهذا الاخير بآخر أيضاً • لكن لا يمكن السير الى ما لا نهاية ، لانه لن يكون ثمّ حينئذ محرك أول ، وسينتج عن ذلك أيضاً أنه لن يكون ثم محركات أخرى ، لان المحركات الوسطى لا تحرك الا إذا حركها المحرك الاول ، مثل العصا لا تحرك إلاإذا حركتها اليد ، فمن الضروري إذن الوصول الى محرك أول لا يحركه محرك آخر • وهذا المحرك الاول هو الله» •

والمقصود بالحركة هنا هو الحركة بكل معانيها : حركة النقلة وحركة الكون والفساد وحركة الاستحالة وحركة النمو والنقصان ، أي التغير بوجه عام•

ب ـ دليل الممكن والواجب :

ان أول من قال بهذا الدليل هو **ابو نصر الفارابي** وقد أخذه عنه **ابن سينا** وصاغه في «النجاة» كما يلي :

«لا شك أن هنا وجوداً ، وكل وجود فإما واجب ، واما ممكن ، فإن كان واجباً ، فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب ، وإن كان ممكناً فإنا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده الى واجب الوجود • وقبل ذلك فإنّا نقدم مقدمات :

فمن ذلك ، انه لا يمكن أن يكون ، في زمان واحد ، لكل ممكن بالذات علل ممكنة الذات بلا نهاية ، وذلك لان جميعها إما أن يكون موجوداً معاً ، واما أن لا يكون موجوداً معاً • فإن لم يكن موجوداً معاً غير المتناهي في زمان واحد ، ولكن واحد قبل الآخر ، فلنؤخر الكلام في هذا ، وإما أن يكون موجوداً معاً ، ولا واجب وجود منه : فلا يخلو إما أن تكون الجملة ، بما هي تلك الجملة ، سواء أكانت متناهية أم غير متناهية ــ واجبة الوجود بذاتها ، أو ممكنة الوجود ، فإن كانت واجبة الوجود بذاتها ، وكل واحد منها ممكن ،

يكون الواجب الوجود متقدماً بممكنات الوجــود ــ وهذا خلف ، وان كانت ممكنة الوجود بذاتها فالجملة محتاجة في الوجود الى مفيد الوجود ، فإما أن يكون خارجاً منها ، أو داخلا فيها ، فإن كان داخلا فيها : فإما أن يكون واحد منها واجب الوجود ، وكان كل واحد منها ممكن الوجود ــ هذا خلف • وإما أن يكون ممكن الوجود . فيكون هو علةً لوجود الجملة ، وعلة الجملة علةٌ أولا لوجود أجزائهــا ، ومنها هــو ــ فهو علــة لوجود نفسه ، وهذا ــ مع استحالته ــ ان صح فهو مــن وجهٍ ما صــح والمطلوب : فإن كل شيء يكون كافياً في أن يوجد ذاته فهو واجب الوجود : وكان ليس واجب الوجود ، هذا خلف • فبقي أن يكون خارجاً عنها . ولا يمكن أن يكون علةً ممكنة ، فإنّا جمعنا كل علةٍ ممكنة الوجود في هذه الجملة ، فهي إذن خارجة عنها ، وواجبة الوجود بذاتها ، فقــد انتهت الممكنات الــى علة واجبة الوجود • فليس لكل ممكن علة ممكنة بلا نهاية»

أما عند **توما الاكويني** فيقوم هــذا الدليل على مقدمتين : ١ ــ أن الممكن يمكن أن يكــون وألاّ يكون بعكــس الواجب الذي لا يمكن إلا أن يكون • ٢ ــ الممكن لا يستمد وجوده من ذاتــه أي من ماهيته بل من علة فاعلة تمده بالوجود ، وهذا يفترض أمريــن : الاول أن الوجود يتميز عن الماهية ويضاف اليها ، والثاني لا يمكن الصعود في سلسلة العلل الفاعلة الى ما لا نهاية •

فهناك أشياء توجد وتفسد أي انها يمكن أن توجد أو لا توجد ، لكن يستحيل أن توجد كل الاشياء التي من هــذا النوع دائماً ، لانه حين يكون من الممكن لشيء الا يوجد ، فلا بد من وقت لا يوجد فيه واذا كان عدم وجود كل الاشياء ممكناً ، فلا بد أن يأتــي وقت لا يوجد شيء فيه ، فلو صح وجود مثل هذا الوقت ، فلن يوجد شيء الآن ، ••• فلا يمكن أن نقول إن كل الاشياء ممكنة إذ لا بد من الاقرار بوجــود شيء واجب • وهــذا الواجب الوجود إما أن يكون قد استمد وجوبه من ذاته أو من غيــره ، ولا يمكن الصعود الى ما لا نهاية في سلسلة العلل الفاعلة ، فلا بــد إذن من الاقرار بوجود واجب الوجود

بذاته لا يستمد وجوبه من غيره ، بل هو علة وجوب كل ما عداه ؛ وهذا الموجود هو الله •

ج ـ دليل العلية :

يرجع هذا الدليل أصلا الى أرسطو في ابطال التسلسل الى ما لا نهاية في سلسلة العلل بأنواعها : المادية والصورية والفاعلة والغائية •

وهذا الدليل قريب الشبه من الدليل السابق ، عرضه توما الاكويني باسهاب هذا ملخصه : إذا نظرنا في المحسوسات وجدنا فيها نظاماً من العلل الفاعلة ؛ دون أن نعثر على موجود هو علة غائية لذاته ، والعلة بالضرورة تسبق المعلول ؛ فالموجود الذي سيكون علة ذاته يجب أن يسبق ذاته وهذا مستحيل • ومستحيل أيضاً الصعود الى ما لا نهاية في سلسلة العلل الغائية المرتبة : كل واحدة علة لما بعدها ؛ وسواء أكانت العلل المتوسطة التي تفصل العلة الاولى عن الاخيرة ، واحدة أم كثيرة ، فإن العلة الاولى هي العلة في آخر معلول ؛ حتى اننا ألغينا العلة الاولى فلن يكون ثم علل وسطى ومعلولات ، أخيرة ولا معلول أخير • لكننا نلاحظ أن في العالم عللا وسطى ومعلولات ، فمن الواجب إذن الاقرار بوجود علة أولى هي التي يسميها الناس باسم الله •

٣ ـ الدليل الغائي :

وهو أقدم الادلة وخلاصته (في الكتب المقدسة وفي عروض الفلاسفة) ان في العالم نظاماً وانسجاماً وغائية ونسقاً من الوسائل والغايات ؛ مما يفترض وجود علة عاقلة تولت كل ذلك • وإذن فإن للكون علة مدبرة ؛ لان المادة عاجزة عن تدبير نفسها بنفسها • ولكن كثيراً من الفلاسفة رفضوا هذا الدليل فديكارت مثلا ، رفضه لانه رأى أن الانسان عاجز عن معرفة أغراض الله في الكون • وباسكال ، رفضه لانه لا يقنع الا المؤمنين وهم ليسوا بحاجة الى هذا الاقتناع أصلا لايمانهم بأن كل ما هو موجود هو من صنع إلههم الذي يعبدونه ، وقال ادوار لوروا في هذا الدليل : انه برهان يصلح للخطيب والشاعر الغنائي ولكنه لا يصلح للمنطقي •

وهكذا نرى أن هذا الدليل يقوم على فكـرة الغائية الشديدة الغموض ؛ كما أنه يتناقض مـع الدليل الكونـي القائـم على أن العالم ممكـن ، فان ، محتاج ، ناقص . ثم انه ان صـح وجود انسـجام في نواح معينة ، فما أكثر ألوان البؤس والشر في نواح أخرى .

وعلى الرغم من ذلك فان لهـذا الدليل مـن يدافع عنه في العصر الحاضر ، فاينشتاين (١٨٧٩ ــ ١٩٥٥) يستخدمه فـي بيان تدين بعض العلماء ، فالعالم دائماً مملوء بالشعور بالعليـة في كل ما يحـدث ... ومعجب دائماً بانسجام قوانين الطبيعـة ... كما يرى ماكـس بلانك : ان الفيزياء النظريـة الحديثة محتاجة الى استخدام فكرة العلة الغائية الى جانب العلة الفاعلة ، والعلة الغائية تساعد في تحديد المستقبل لانها تفترض غاية يتم السعي الى تحقيقها مما يمكن من استنباط سير الاحداث المستقبلية .

٤ ــ الدليل الاخلاقي :

رفض كانط كل الادلة ولم يأخذ إلا بالدليل الاخلاقي ، وملخصه : اننا نحكم بأن من الضروري أن يثاب الخيّر ويعاقب الشرير ، لكن الطبيعة لا تفعل ذلك ، فمن الضـروري إذن أن يكون فوق الطبيعـة موجود عادل يثيب ويعاقب وفق مقتضى العدالـة ، ومن الضـروري أن يكون هنـاك امكان للجمع بين الخير والسعادة ، بين القداسـة والنعيـم ، والربط الضروري بين الفضيلة والسعادة يقتضي وجـود علة عليـا تتجاوز الطبيعـة بالذهن والارادة ، علة مطابقة للنية الاخلاقية عالمة ، قادرة ، خالقة أي يقتضي وجود الله . فإذا كان العقل النظري عاجزاً عن اثبات وجود الله بالبرهان العقلي المنطقي ، فإن العقل العملي يقتضي وجود الله بالضرورة .

وقد جرى تجديد الدليل الاخلاقي في العصر الحاضر على أساس فكرة القيم الاخلاقية وحاجتها الى القيمة المطلقـة أو الله ؛ وعلى أساس أن المطلق يجب أن يؤسس المعرفة بوسـاطة الحق ، والفعـل بوساطة الخيـر والحساسية القابلة بوساطة الجمال والحساسة الديناميكية بوساطة الحـب ... ويجب أن تكـون للقيمة المطلقة شخصية الى أسمى درجة ؛ فإن المطلق يجب أن يسمى الله .

القسم الأول

ب ـ صلات الفلسفة

ف ١ ـ الفلسفة والدين .

ف ٢ ـ الفلسفة والاخلاق .

ف ٣ ـ الفلسفة والعلم ـ التكنولوجيا .

ف ٤ ـ الفلسفة والايديولوجيا .

ف ٥ ـ الفلسفة والعلوم الانسانية .

ف ٦ ـ فلسفات العلوم الانسانية ـ امثلة .

الفصل الأول

الفلسفة والدين

يبدو أنه ليس ثمة حدود تفصل الفلسفة عن الجوانب الاخرى من النشاط الحضاري للبشرية كالعلم والفن والدين والاسطورة والاخلاق والسياسة والايديولوجيا ... الخ فالتداخل واقع ومستمر بين مختلف هذه الجوانب بحيث يتعذر الوقوف على جانب منها في حالة نقائه التام . فثمة في تاريخ الفلسفة فلاسفة كانوا علماء وآخرون كانوا مصلحين اجتماعيين أو خطباء أو فنانين أو وعاظا أو رجال دين او دعاة ثورة أو رجال سياسة حتى اننا قلما نعثر على فيلسوف يحترف مهنة التفكير النظري دون أن يكون متأثرا بأحد هذه الاتجاهات واذا كنا نستبعد الآراء التي تقول ان الفلسفة قد نشأت في جانب منها عن الدين انطلاقا من ان ما يميز الفلسفة عن الدين هو اعتمادها العقل وحده فليس في وسعنا أن نستبعد تلك الفلسفات التي مزجت النظر العقلي والايمان الديني ، من عداد المذاهب الفلسفية ، كما اننا لانستطيع أن ننكر ان ماكان يعد في فترة تاريخية معينة عقيدة دينية ، قد تحول في فترة اخرى الى مذهب فلسفي . ولا نعدم أمثلة تؤكد العكس أيضا ، فقد رأى ديكارت روحانية النفس حقيقة فلسفية يمكن البرهنة عليها ، وفكرة الخلود أو الحياة الابدية التي لم تكن سوى مجرد فكرة دينية (أو حتى اسطورية) قد استحالت عند اسبينوز االى مذهب فلسفي متكامل .

صحيح أن الفلسفة انما نشأت حين آمن الانسان بقدرة العقل على تحصيل المعرفة ولكن الفلسفة ما إن استوت على قدميها حتى اثارت في وجه الفلاسفة

مشكلة خطيرة : هي مشكلة حدود المعرفة العقلية ، لاسيما فيما يختص بمعالجة مشكلات الالوهة وما بعد الطبيعة وغيرها من المشكلات المعقدة الغامضة .

ولو تتبعنا مؤرخي الفلسفة الذين يهتمون بتاريخ العلاقات بين الفلسفة والدين لكان علينا أن نرجع معهم الى المرحلة الاسطورية حيث يذهب الكثير من الباحثين الى أن الاساطير الدينية كانت الاصل في نشأة الفلسفة ، فقد وصف الاقدمون آلهتهم صفات بشرية واضفوا عليها صفاتهم وعواطفهم ولغتهم (جعلوها على صورة البشر ومثالهم) ونسب هوميروس وهزيود الى الآلهة صفات ذميمة كالكذب والخيانة والزنى وكل ما هو موضع تحقير في نظر الناس الى أن جاء اكسنوفان واعتبر الاله عقلا محضا منزها عن الاهواء كله فكر . ولكن السفسطائيين لم يلبثوا أن استحلوا التهكم على الآلهة ، بل انكروا وجودها وكان بروتاغوراس يقول : أنا لا اعرف اذا كانت الآلهة موجودة أم لا ، فان امورا كثيرة تحول بيني وبين هذه المعرفة ، منها : غموض المسألة ، وقصر الحياة البشرية ... ثم جاءت محاولات افلاطون وارسطو للتوفيق بين الفلسفة والديانات الشعبية فنسبا الالوهة الى السماء والكواكب ، كما التمس الرواقيون معاني رمزية كامنة في حنايا الاساطير والطقوس الدينية وفسروا تلك الديانات الشعبية تفسيرا فلسفيا باعتبارها صورا كثيرة لحقيقة واحدة مادام شأن العقل الكلي أن يتجلى في أشكال عديدة مختلفة .

ثم جاءت الافلوطنية بنظريتها في الواحد اللامتناهي المتعالي الذي ترفعنا اليه الديانة الشعبية بصفتها وسيطا ينقلنا من المحسوس الى المعقول . فتؤدي بذلك دورها الفلسفي الهام في الارتقاء بالانسان نحو العالم العقلي وكانت الفلسفة اليونانية زمن افلاطين أسيرة الديانات الشرقية لاسيما في ميدان فكرة الخلاص ثم نشأت مشكلة العلاقة بين العقل والنقل ومدى تأثير المسيحية على الفلسفة بانضمام الوحي الى العقل في مجال تقرير الحقيقة ، وقد حاول فلاسفة مسيحيون أمثال القديسين : اوغسطين وأنسلم والاكويني التوفيق بين العقل والنقل (ولكن لصالح اللاهوت) كوسيلتين من وسائل المعرفة وباعتبارهما قد صدرتا عن أصل واحد . فالله هو الذي أودع العقل في الانسان ولما كانت

الحقيقة لاتعارض الحقيقة . فلابد أن تكون الحقيقة واحدة ، والانسان لا يستطيع الوصول الى كل الحقائق الدينية عن طريق العقل وحده . فلابد من الوحي والا تعذر على الانسان ادراك الاسرار الفائقة للعقل وبهذا المعنى يكون العقل والنقل خطوتين تكمل احداهما الاخرى ، فالوحي يكمل القوى الطبيعية عند الانسان ، وهي في كل حال قوى ناقصة عاجزة بذاتها عن الوصول الى الحقائق العليا كالتثليث والخلق وسوى ذلك من الحقائق ، أي أن هناك حقائق يستطيع العقل بمشاركة الوحي أن يتوصل اليها ، وحقائق اخرى يختص بها الوحي وحده إذ لا يرقى اليها العقل ، وعلى كل حال لابد من التصديق اولا لحقائق الايمان ــ كما يرى القديس توما الاكويني ــ وهكذا نادت الروح المسيحية التي سادت في القرون الوسطى بقصور العقل البشري عن الاحاطة بمسائل ما بعد الطبيعة فخضعت الفلسفة للدين واصبحت « خادمة لعلم اللاهوت » وإن كان بعض فلاسفة الاسلام قد تابعوا الفلاسفة المسيحين في القول إن النظر العقلي المستقل عن الوحي لا يوصل الى الاحاطة بالمسائل الالهية ؛ فقد ذهب فلاسفة مسلمون الى أن ثمة دينا عقليا فوق الاديان جميعها ، وقد حاولوا استنباط هذا الدين بطرق عقلية خالصة ، حتى أن كثيرا من علماء الكلام (المعتزلة مثلا) كانوا يعتمدون العقل أكثر من اعتمادهم النص القرآني وينادون بشريعة نابعة من فطرة العقل البشري تسبق الوحي وبأن المعارف كلها معقولة بالعقل ، واجبة بنظر العقل قبل ورود الشرع وتلك هي الديانة العقلية ؛ التي كانت هدفا لسهام النصيين من أمثال الامام الغزالي الذي حمل على كل المذاهب الفلسفية والكلامية ورماها بالعجز والتهافت لانها حاولت اقامة العقائد الدينية على اسس عقلية ؛ مصرا على أن المشكلة الدينية لاتحل عن طريق العقل بل بطريق الذوق الباطني الذي يستطيع النفاذ الى جوهر الحقيقة الدينية ، ولا تتأتى المعرفة ــ برأيه ــ الا بذلك النور الذي يقذفه الله في قلب المؤمن ؛ وليس بالعقل العاجز عن الاحاطة بأسرار العالم الروحاني وحقيقة الخالق . لأن الجزء لايستطيع أن يرى الكل ولان الحقيقة العقلية أو العلمية لا تتجاوز الكائنات التي تمر بالحواس • وعلى الرغم من اعتراف ابن خلدون ان « العقل ميزان صحيح

وأحكامه يقينية لاكذب فيها ، غير انك لاتطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الالهية ، وكل ما وراء طوره ، فان ذلك طمع في محال ... » الا أن ابن خلدون ــ على الرغم من تأكيده عجز العقل ــ يقرر استحالة البرهنة على شيء لا يشهد له الحس . لأن المعرفــة ــ عنده ــ انمــا تكتسب عن طريق الادراك الحسي ، والعقل يكون صادقا في ميدان الجزئيات ويكتسب اليقين عن هذا الطريق وحده ، فاذا تجاوز هذا الميدان عجز عن الاحاطة بالكائنات وعللها البعيدة ، فلو تم الاكتفاء بالعقل لم يكن للوحي مــن فائــدة ولاغناء ــ كما يقول ابو حيان التوحيدي ــ وذلك عــلى الرغم من قولــه أن ليس ثمة من تعارض بين الحكمة الشريعة ، مادامت الفلسفة هي صورة النفس والديانة هي سيرة النفس ، بل ربما كان أقرب الى منح الثقة للفلسفة في موضوع ادراك حقيقة « التوحيد » ــ لأن التوحيد في الشريعة ــ كما يقول ــ لم يصف مــن شوائب الظنون وأمثلة الألفاظ ، بينما نــراه يصفو من كل هــذه الرموز البشرية القاصرة في الفلسفة .

أما الفيلسوف العربي ابن رشد فقد ذهب الى ان الشرع نفسه قد أوجب النظر (= الفلسفة) في الموجــودات بالعقل وان مقصــد الحكماء هو نفسه المقصد الذي يوجب علينا الشرع فيه « النظر والاعتبار » بدليل قوله تعالى : « فاعتبروا يا اولي الابصار . أولم ينظروا في ملكوت السماوات والارض ... » فكان ابن رشد يتأول نصوص القرآن التي تخرج في ظاهرها على المعرفة البرهانية وفقا لأهداف النظر والاعتبار أي بما يتفق مع الفلسفة ، وقد استنتج بعض مؤرخي الفلسفة العربية ــ الاسلامية ــ بحق ــ ان ابن رشد يقدم الفلسفة على الدين وان كلام ابن رشد يحتوي على تسليم ضمني بأن الفلسفة هي أســمى صورة من صور الحق بل واعتبروا كلام ابن رشد مظهرا من مظاهر الالحاد . لأن الديــن لا يقبل ان تكون المكانة الاولى للفلسفة في تقرير الحق .

وفي عصر النهضة استقلت الفلسفة عن اللاهوت وتمرد فلاسفة عصر النهضة (نيقولاي كوزا ، جيوردانوبرونو ، كامبانيلا ..) على الفلسفة المدرسية التقليدية وظهرت بوادر الكشوف العلمية . كمــا انتشرت نزعــات شكية ساهمت في

استقلال التفكير الفلسفي عن الايمان الديني ، واعلن كل من بيكون وديكارت صراحة ضرورة وضع الدين خارج نطاق النظر العقلي وعلى الرغم من ذلك فقد ظل بيكون واثقا كل الثقة بأننا « إذا أردنا ان نطبق على العقل البشري أسرار الديانة الالهية فان كل جهودنا لابد أن تـذهب ادراج الرياح .. » وديكارت نفسه الذي يؤكد في القاعدة الاولى من قواعد منهجه أن علينا ألا نتقبل شيئا على انه حق مالم تتبين ذلك ببداهة العقل . يقول في مكان آخر « ان ما اوحى به الله هو أوثق بكثير من كل ماعداه .. وانـه ليس في وسع الانسان ان يخوض في موضوعات علم اللاهوت وحقائق التنزيل .. الا بنعمة إلهية خارقة للطبيعـة .

أما قيام كانط بفصل الفلسفة عن الدين فكان على اساس أن استخدام العقل نظريا في مجال اللاهوت لا يؤدي الى نتيجة عقلية مقبولة وان المحاولات التي جرت في هذا الميدان كانت عقيمة ، في كتابه «نقد العقل المحض» بـين استحالة البرهنة على وجود الله أو البرهنة على عدم وجوده لان هذه القضية تقع خارج اطار التجربة الممكنة وتتعدى حدود المعرفة البشرية . وفي كتابه « نقد العقل العملي » أبعد الدين عـن مجال الفلسفة وافترض وجود اللـه كمسلمة اخلاقية ضرورية وظلت الاعتبارات الدينية ماثلة في ذهنه وفي أساس مذهبه الانتقادي الذي كان يتضمن دعوته الى الايمان العقلي (دون التقيد بالفرائض الدينيـة) والتوفيق بين الطبيعة والحرية الاخلاقية ، وقد عزي ذلك الى نشأته الدينية .

أما هيجل الذي شاء ان يعلو على سائر الاديان والفنون وصولا الى المطلق من خلال فلسفته الواحدية التي تكشف سر الوجود ، فقد وضع الدين الى جانب الفن بصفته فنا باطنيا يصور الحقيقة الالهية مـن الـداخل عن طريق الشعور الباطني ، والفن بطبيعته يمثل الحقيقة الالهية عن طريق الشعور الجمالي بصورة خارجية ، وان الدين ، الابن الطبيعي للفن ، يقوم كالفن على الخيال والعاطفة ، الا أن الدين يعارض بين الطبيعة والله بينما يلجأ الفن دائمـا الى التوحيد بين الطبيعي والالهي فالدين يقوم على ثنائية تصور الله موجودا خارجيا بالنسبة الى العالم والبشرية ، موجودا متعاليا يسمو بطبيعته فوق العالم ، ولكـن الثنائية

بالنسبة للروح البشرية ليست الا حالة مؤقتة ، لاتلبث أن تردها عن طريق الفلسفة والعلم الى الوحدة • ولا تستطيع الروح أن تقنع بالدين الذي يفرض عليها من الخارج عقائده ولا تتقبل فكرة الله بوصفه مجرد سلطة خارجية مفروضة تعارض شعورها بالحرية ولهذا تتجه نحو الفلسفة لتحقق حريتها وشعورها بذاتها وخضوعها لنفسها ، وهكذا لا يكون ثمة خارجي يتعارض مع حريتها • فالفلسفة ــ عند هيجل ــ هي الفكر نفسه وقد ارتد الى نفسه ونفذ الى صميم ذاته وتحقق انه هو ذاته الذي يكوّن ماهية الاشياء • وهدف الفلسفة ــ عنده ــ هو المطلق أو الشعور بالمطلق لأنه مستبطن في الشعور أو هو الشعور نفسه بوصفه الحقيقة الواحدة التي لا يوجد خارجها شيء •

أما كيركجاد ، أبو الوجودية فقد انتصر للدين على الفلسفة وحمل على المذاهب العقلية التي تريد فهم الايمان أو تبرير الدين أو تفسير الحقيقة الدينية لان الايمان ــ برأيه ــ يطلب من المرء أن يتخلى عن عقله ، والمسيحية نقيض النظر العقلي ، وليس الله فكرة نبرهن عليها بل هو موجود نعيش معه في علاقة ما ، وكل محاولة لجعل المسيحية ديانة معقولة تفضي الى القضاء عليها ، لأن الايمان لا يحتاج الى برهان بل ان البرهان هو عدو الايمان ، ان الدين خبرة حية ووجود حقيقي ، أما الفلسفة فهي نظر عقلي ومذهب موضوعي •

ونواجه في الفكر المسيحي الكاثوليكي المعاصر فلاسفة يدأبون على التحذير من خطر الوقوع في تطرف الفلسفة التي تجعل من نفسها السيدة المتسلطة على كل حكمة بل يهيبون بالفلسفة أن تعود الى تواضعها الاصلي وتعترف بقصورها الطبيعي وتكتفي بأن تكون مجرد محبة للحكمة وخادمة طيعة لها ، حقا ان للفلسفة قيمة حضارية كبرى بوصفها علما عقليا وفكرا حيا وثقافة خصبة ورافدا هاما من روافد المجرى الاصلي لنهر الحضارة ، واذا كان للفلسفة من دور فهو في كونها تطلعنا على أن الفكر الانساني قاصر بالضرورة ، وبالتالي فهي التي تحول دون تألية الفكر لنفسه ، كما تطلعنا على ضعف النظر العقلي وقصوره ، فتصرفنا بذلك باتجاه الكشف عن مطالب الحياة العملية ، فتمهد بذلك السبيل للايمان (بلوندل) وباختصار فان اتباع هذا الاتجاه نمط من بلوندل

يريدون للفلسفة أن تلتزم حدودها الخاصة فلا تزعم لنفسها حق الانفصال عن الدين .

وفي الوقت الذي يؤكد فيه بعض الفلاسفة أن الدين صائر الى الزوال وأن المستقبل سوف يشهد نزعة لا دينية خالصة . يقول بلوندل : إن تاريخ الفلسفة سوف يثبت مرة أخرى أن الفكر الانساني لن يصل الى أي نجاح على طريق كشف الحقيقة ، لان القصور الذي ينطوي عليه الفكر الانساني ليس ظاهرة ثانوية عارضة بل حقيقة جوهرية ثابتة هي من صميم العقل البشري .. وان الانسان الذي يتوهم أن باستطاعته أن يجد في ذاته وبذاته الحقيقة الضرورية لتوجيه حياته ، ينسى أن النور الذي لا بد أن يرشده في طريق حياته لا يمكن أن يكون نور العقل وحده وهذا ما كان يقصده القديس اوغسطين من وراء قوله «ان من يتوهم أنه قد شارف النهاية ، انما هو في الواقع لم يكد يتخطى مرحلة البداية» . وباختصار : ليس في استطاعة الفلسفة أن تصرف النظر عن الدين أو أن تقف منه موقف الحياد مادام من شأن الفلسفة أن تهتم بدراسة المشكلة الشاملة للوجود والفكر والحياة ، إذ لا بد أن تدخل المشكلة الدينية في صميم الدراسات الفلسفية بصفتها مشكلة جوهرية تعين على فهم ديناميكية نشاط الانسان . إن بلوندل وأمثاله يريدون أن يبرهنوا أن من شأن الفلسفة أن تقود الى تقرير وجود «مبدأ يفوق الطبيعة» استنادا الى المنهج الباطني الذي تأخذ به الفلسفة الطبيعية ، وان ليس من تناقض بين الفلسفة والدين لان هؤلاء يرفضون أصلا أن يؤمن أحدأطراف هذه الثنائية بمبدأ باطني صرف وان الآخر يؤمن بمبدأ متعال محض ، ويؤكدون أن الديانة التي تفوق الطبيعة إن هي الا صرخة طبيعية تنطلق من أعماق الضمير وعلى ذلك لا يجوز أن ننسب الى الفلسفة الموقف الوسط بين العلم والدين ، بمعنى أنها تدرس موضوعات بعينها تحتل مركزا وسطا بين الوقائع العلمية والوقائع الدينية ، بل الواجب أن ننسب الى الفلسفة مهمة توضيح الرابطة التي تربط الوقائع العلمية بالاخرى ، الدينية ، بسبب استحالة تقرير ذلك من قبل طرف منهما دون الآخر ، فلا بد للفلسفة ــ والحالة هذه ــ أن تسير بنا من العلم

الى الدين ، من المجال الطبيعـي الى المجـال الذي يفوق الطبيعة ، وهكذا لا يكون ثمة مجال لفلسفة بذاتها بل حكمة متواضعة أو محبة للحكمة لا تكون بمنأى عن أنوار الديـن وإلا فلن تكـون فلسـفة بالمعنى الكلـي الذي يفيد الاستغراق •

أما عن موقف الفلسفة الوجودية مـن الدين ، فمن المعروف أن الفلاسفة الوجوديين قد أرادوا تطهير الفلسفة من فكـرة «الله» الذي بات جثـة هامـدة لا أثر فيها لحياة ، لان الله قد مات (نيتشه) أو أن الله كان يحدثنا ثم صَمت (سارتر) •

ولكن على الرغم من هـذه الاقـوال ، فإننا لو انعمنا النظر ــ كما يقول برهييه ــ في فلسفة سـارتر نفسها لاتهينا الى «لاهـوت» دون إله ولامكننا القول إن وجودية سارتر هي فلسفة رجل متدين فقد ايمانه بالله ولكنه لم يفقد نزوعه نحوه حيث استقر في صميم فكر سارتر حنين غامض نحو موجود ، كان غيابه سبباً في إضفاء ذلك الجـو القاتم اليائس على كل الفلسفة الوجودية عند سارتر • الذي لم يعالج مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين أصلا ، لانه افترض أن المشكلة الاولى للفلسفة إنما هي مشـكلة الوجود الانساني وليست مشكلة الوجود الالهي ، ولهـذا فإن وجود الإله أو عـدم وجوده لن يغير من الامر شيئاً •

ومن الملاحظ أن معظـم الفلاسفة المعاصـرين قد اتجهوا نحو بيان تهافت أقوال الذين ينكرون وجود الله ، علهم يستطيعون اثبات مفهوم الوجود الاسمى وكان بعض أتباع هـذا الاتجاه يعتقـدون أن مجـرد إطلاق تهمة الالحاد على مذاهب الخصوم كفيلة برفض هذه المذاهب ، ولكن من المؤكد اننا حين نرفض مذهباً لمجرد انه الحادي ، فاننا نكون في موقع رجل الدين أو عالم اللاهوت وليس في موقع الفيلسوف فيجب إذنْ أن نبتعد عن الرأي العام المستعد دوماً لاطلاق تهمة الالحاد على كل فكر حـر يحاول أن يغير من مفهوم «القداسة» حتى وإن كانت هذه المحاولة بهدف اعطائـه دلالة جديدة ، ومن هنا ، فإن أية فلسفة تحاول القاء الاضواء على الحقيقة القدسية لا بد أن تظهر للناس «بمظهر

الهرطقة أو الالحاد أو التجديف» (ميرليو بونتي) ، فكيف لنا إذن أن نزعم أن الفلسفة هي البحث الحر النزيه الذي لا يهتم بالتقليد أو الدفاع عن اتجاه ديني محدد ؟ هل نقول إنه لا شأن للفلسفة بالدين ؟ أم نسلم بأن الفيلسوف لا يستطيع التخلي عن موقفه الانساني بصفته إنساناً يعتنق ديناً معيناً ويعيش جواً روحيا معينا ؟ وان الدين هو الذي يفسر علاقة الانسان بالكون وليس العلم أو الفلسفة انطلاقاً من أن كبار الميتافيزيقيين يلخصون في آثارهم ما حققه الوعي الديني للانسانية من تقدم .

وقد ظل الميل الميتافيزيقي لدى الانسان زمناً طويلا أسير بعض المعتقدات الدينية ، كما رأى شوبنهور أن تأخر الميتافيزيقا يرجع الى وقوف الاديان في سبيل تقدمها ، فإن خصوم الميتافيزيقا «يوثقون أيدينا وأرجلنا ثم يسخرون منا لاننا لم نستطع أن نخطو خطوة واحدة» ، وعليه فلا خلاص للفلسفة الا بالتخلي عن دراسة مشكلة الله والاهتمام بدراسة العالم فقط وانها إذ تترك الآلهة وشأنهم ، فإنها لا ترجو من الآلهة سوى أن يَدَعوها وشأنها (شوبنهور)

ولكن علينا ألا ننسى أن مسألة الايمان أو الالحاد هي من أهم مسائل التفكير الميتافيزيقي وان «فلسفة الدين» هي جزء من أجزاء الفلسفة ، شئنا ذلك أم ابيناه ، ويبدو أن الفلسفة لم تحزم أمرها ــ حتى الآن ــ على أن تستقل عن الدين بصورة نهائية ، على الرغم من كونها تعلن باستمرار أن ذلك الاستقلال هو أحد مقاصدها الاصلية .

الفصل الثاني

الفلسـفة والاخلاق

حين ننظر الى الفلسفة بصفتها مرشداً في الحياة وهادياً في السلوك ، فلا بد أن يجري التركيز على المشكلة الاخلاقية وعندها لا يكون للبحث الميتافيزيقي من قيمة تذكر ما لم ينتج فلسفة في الحياة في حدود مذهب أخلاقي واضح المعالم وهنا تتوقف أهمية أي مذهب أخلاقي ودلالته على صحة الموقف الميتافيزيقي الذي يصدر عنه أو لنقل المذهب الميتافيزيقي الذي يكمن خلفه . فيكون هدف الفلسفة عندئذ ، إنارة طريق البحث عن الحياة الخيّرة .

ينطوي ميدان الاخلاق على تعقيدات ووجهات نظر متعارضة وخطوط متقاطعة ونقاط ارتكاز لا صلة بينها وآراء ليست لها علاقة واضحة ببعضها وسبب ذلك ــ على ما يبدو ــ النظر الى الاخلاق على أنها فرع لدراسة القيمة من جهة ، حيث يتجه البحث الى طبيعة **الخير** ، ومن جهة أخرى ، النظر الى الاخلاق بصفتها دراسة في طبيعة الالزام حيث يتجه البحث الى **الواجب** .

تبدأ الطريقة الاولى بفكرة القيمة وتعنى بكشف ما ينبغي السعي اليه ، أي ما هو الخير : ما الذي له قيمة ، فتدرس الاهداف القصوى للسلوك .أما طريقة النظر الى الاخلاق من خلال نظرية الالزام فتعنى بمشكلة ما ينبغي فعله لتحقيق تلك القيمة ــ الخير ، وهنا يتساءل الفيلسوف : كيف نعرف ما ينبغي فعله ما لم نحدد ما نبحث عنه ، ولما كانت الغاية موضوع البحث أهم من الوسيلة بصفتها أهدافاً نهائية للحياة الانسانية فإن المشكلة المتعلقة بنظرية ، ستعلو على ما سواها وينتهي الامر بتحديد : ما نحيا من أجله وكيف يجب

أن نحيا ؟ اننا حين نصدر حكما تقويميا ، نمارس نشاطا عقليا هاما ، وعلى الرغم من اننا قد لانكون منحازين بوعي الى أية نظرية من نظريات القيمة ، فإننا لا نتوقف عن إصدار الاحكام أو العمل علــى تحقيق أحكام سبق لنا اصدارها ، ولكن يبدو أن طبيعة مفهــوم الالزام أو الوجــوب وان كانت أقرب الى الطابع العملي المباشر من مشكلة الخيــر ، فهي طبيعة أعقد وأصعب مما نتوقع ، فلو كان الالزام يعني حالة مشروطة وحســب لما كانت هناك صعوبة خاصة أي إذا أردنا تحقيق غاية معينة وجب علينا أن نقوم بفعل معين فتكون مشكلة الغايات والوسائل من أبسط المشاكل ، ولكن ما يحدث هو اننا كثيراً ما نقول «عليك أن تؤدي واجبك» فنستخدم معنــى الوجوب ، بصيغة غير مشروطة أي بصرف النظر عن المنفعة أو الضرر الذي ينجم عن ذلك وهنا تبرز مشكلة فلسفية بحته، فإذا سأل أحد الشــكاك : لماذا علــيّ أن أقوم بواجبي عندما لا يكون في ذلك راحتي . وبالطبع لا يكفي أن نقول له هذا ما ينبغي لك عمله . فالسؤال هو : من أين تأتي قوة الالزام الخلقي ، أو لنقل من أين يأتي وجوب الواجب ، فالالزام يتضمن ضرورة قيام شخص ما بعمل ما ، فما هو مصدر هذه الضرورة؟ ونحن بالطبع لا نتوقع اجابة بسيطة وواحدة .

أما بالنسبة لمشكلة الخير أو القيمة ، فإن أول سؤال يبرز هو : هل هناك خير بالمعنى العام ؟ أو هل الخيــر موجود وجــوداً موضوعياً مطلقاً ؟ هل هناك أحكام تقويمية تشمل كــل الناس أو يجمــع عليها كل الناس بصرف النظر عن الزمان والمكان والجنس والحضارة ؟ يبدو أن كل انسان يحدد لنفسه بوعي أو دون وعي ــ ما يعدّه قيماً ، وما يرغب أن يقضي حياته في محاولة بلوغه ، فهل ثمة معايير موضوعية نحكم بها على القيم التي تنطوي عليها أفعاله ؟

وكان الاعتقاد بأن القيم موضوعية ، موجودة خارج أذهاننا بصفتها جزءاً من الكون ويشير أنصار هذا الرأي الــى أن بعض القيم موجودة بالنسبة الى الجميع لان التعود والتفكير النقــدي يؤدي الى الاقتراب تدريجياً نحو معيار مشترك وان الاشخاص من مستوى ثقافــي أو حضاري متقارب يتفقون حول ما يعدّ خيراً وقيماً ولو بعدت بينهم المســافات أو الفترات الزمنية ويؤكد أنصار

النظرية الموضوعية في القيم أن الخير كامن فـــي موضوعات أو مواقف نقدرها أو نرغب فيها بسبب ما فيها من جاذبية لنا كالقيم الجمالية وهذا يذكرنا بنظرية الحسن والقبح الذاتيين في الفكر العربي ـ الاسلامي لا سيما عند المعتزلة •
وهنا تكون أحكام القيمة وصفا لـــا تكشفه في الموضوعات أو الحوادث وتصبح القيمة ذاتها صفة تجتذب تفضيلنـــا أو تقديرنا لها • ويكون الحكم التقويمي بالتالي ، وصفا لطبيعة الشيء أي للواقع ذاتــه ، مما يعقــد صلات وثيقة بين الاخلاق وعلم الجمال وبين الميتافيزيقا ويصبح الخير والواقع شيئاً واحداً •

أما الرأي الذاتي المرتبط بمبــدأ النسبية فيذهب الـــى أن الاختلافات في الاحكام التقويمية من شخص الى آخـــر ومن عنصر لآخر هي اختلافات عميقة وذات دلالات فنحن نصــف ما يرضي أو يشـــبع حاجتنا أو يحقق مصلحتنا بأنه خيرٌ أو قيم أو مرغوب وتكون أعلى الاشياء قيمة هي التي تشبع حاجاتنا على نحو أفضل أو أقوى وينجم أنه كلما فقد الشيء أو الموقف قدرته على ارضائنا قلّت قيمته أو انعدمت ، وتجربتنا اليومية تثبت هذا التحول في القيمة وننتهي مع أصحاب النظـــرة الذاتية الـــى أن القيمة لا توجــد إلاّ في أذهاننا وما القيمة الا تفضيل شخصي مرهون باللحظة وقابـــل للتغير يعلن عما نحبه ونجده خيراً
وإذا كانت المعركة بين النظريتين ، المطلقـــة والنسبية مستمرة وشاملة للاحكام التقويمية جميعها ، فما يهمنا هنا هو المجال الاخلاقي فقط •

يرى أتباع المذهب المطلق انه ليـــس ثمة الا معيار واحد أو قانون واحد شامل وصحيح وأزلي ومطلق ويسري على كل البشـــر بمعزل عن العصر والموقع الجغرافي والانتمـــاء الحضاري والتقاليـــد والاعراف وكل شيء وسيبقى كذلك بالنسبة الى كل الاجناس والحضارات والمدنيات المقبلة ، فليس ثمة قانون أخلاقي للماضي وآخر للحاضر •

ولكن الدراسات العلمية تقول إنه لا يكاد يوجد فعل نعده مذموماً الا وكان في وقت من الاوقات أو في مكان معيـــن يعدّ فاضلا بل ربما مقدساً ومع ذلك فإن هذا المذهب يـــرى أن المعيار الوحيد لتقديـــر المفاهيم والعادات الاخلاقية هو علاقتها بمطلق ثابت لا زماني دون أن تلـــزم عن هذا الرأي بالضرورة نزعة

محافظة في الاخلاق . ولا يكتفـي صاحب المذهب المطلـق بأن يكون ذا نزعة موضوعية أو موضوعية متطرفة فحسب بل ينظر الى القانون الاخلاقي على انه أساسي فـي تركيب العالم ويشـكل جزءاً لا يتجزأ من الواقع مما يؤدي الى استبعاده من مجال الذاتيـة ، فكما أن الجاذبيـة كانت قبل أن يكتشف نيوتن قوانينها وستظل الجاذبية متبادلة بين الاشياء حتى لو اختفى البشر من العالـم، هكذا القانون الاخلاقي موجود قبـل أن نعرفه وسيظل مستقلا عـن معرفتنا . وكما أن الناس يأخذون وجود الله قضية مسلمة فإنهم كذلك ينظرون الى وجود معيار أخلاقي مطلق على أنه أمر بيّن بذاته ، وكـل الحجج الفلسفية التقليدية الخاصة بالمعايير الاخلاقية ، كانت تسـلم بوجود معيار مطلق كهذا ، كما أن خرق القانون الاخلاقـي هو أيضاً خـرق لقوانين المنطق واللاأخلاقية تنطوي دائماً على تناقض منطقي ، فعندما نعطي وعداً دون أن يكون في نيتنا الوفاء به، فإن سلوكنا يكون شراً لاننا نتصرف على أساس مبدأين متناقضين في آن واحد ــ كما يقول كانط ــ الذي كان يعتقد أن كل أمثلة الشر يمكن اعتبارها أمثلة لانعدام الاتساق المنطقي . وهكذا يصبح قانون عدم التناقض المبدأ الاساسي في الاخلاق كما كان دائماً في المنطق .

ولكن الخير **كيفية** لاتعرف ولا يمكن ردها الى غيرها ، تتصف بها أشياء أو أفعال أو مواقف معينة تشبه اللونية في الاحمر أو الاصفر ... الذي يشكل بالنسبة الى تجربتنا معطى حسياً لا يمكن رده الى غيره ولا يعرف الا بالتجربة وكذلك القيمة ، فهي كيفية تتصـف بها أشـياء معينة كالحمـرة في الوردة أو الصفرة في الليمونة ... ولكـن حججاً كثيرة اثيرت في وجه النزعة المطلقة ، الكيفية : منها مثلا يمكن أن يشار الى فساد التشبيه باللون ، حتى لو صح أن اللون موضوعي كامـن في الشيء (وهـو أمر موضع نقاش) فإن المقارنة بين كيفيتي الخير واللون غيـر صحيحة لان المفـروض أن تكون لدى كل شخص سليم الابصار التجربة نفسها عند النظر الى اللـون ، في حين لا يستطيع الخير أن يدعي الشمول نفسه على الرغـم من وجود بعض الاشياء القليلة جداً التي تعد خيّرة في نظر الجميع ، وفي النهاية : حتـى لو سلمنا بأن الخيرية كامنة

في الاشياء والمواقف الخيرة ، فإن هذا التسليم لن يكون أساساً كافياً للالزام الخلقي ، فكون الشيء متصفاً بكيفيــة معينة ، يفــرض علينا أي يلزمنا عقلياً أو نظرياً بأن نعترف أن لديه أو فيه هذه الكيفيــة ؛ ولكن ذلك الالزام لا يستطيع أن يفرض علينا سلوكاً معيناً أي لا يطلب منا أن نفعل شيئاً حياله : ما لم نكن ممن يحبون ذلك الشيء الخير ؛ وعندهــا تكون ميولنا هي التــي تدفعنا الى الفعل وليس الحقيقة النظرية التي أوضحت ذلك .

وهكذا كان الموقف النسبي في أساسه ثورة على النزعة المطلقة لانه أصبح جزءاً لا يتجزأ من المزاج العقلي العام للعصر الحاضر ، وأصبح كل خير نسبي ، إما تبعاً لما تقول الجماعة انه صــواب ، واما تبعاً لما يشعر الفرد انه صواب ؛ وأصبحت كل قيمة نسبية تبعــاً للزمان والمكان والحضارة ، ويرى النسبي أن من المستحيل تجاهل طبيعــة النوع الانسانــي والاهتمامات الفريدة التي تميز البشرية وكل ما يقولــه أنصار المطلق عــن «الخير الكوني» الذي يفترض انه يسري على كل نوع يمكن تصوره من المخلوقات العاقلة من الملائكة الى سكان الكواكب الاخــرى ؛ هو هــراء . وقد أكــد علم الاجتماع والانثروبولوجيا والتاريخ تغير العادات البشرية والمعايير الاخلاقيه .

مثالية الخير ، تصنيف القيم :

لقد جرت محاولات كثيــرة مختلفــة ومتفاوتة لتصنيف القيم بالنسبة الى معايير هي أيضاً متباينــة وان كانت فــي أغلبها تتخذ شكل سلسلة من الازواج المتقابلة :

قيم كامنة تقابلها قيم وسيلية ؛ وعليا مقابل دنيا ، وثابتة مقابل متغيرة ،...
ولم تكن هذه الازواج متساوية الاهمية .

ـ فالكامنة هي التي لا تخدم غاية معينة ولا تكون وسيلة لغاية ، لانها خير في ذاتها وبذاتها ولذاتها كالخير والسعادة .. على أن معظم الامور التي تسمى خيراً في العــادة ، تقف مقابل القيمة الكامنــة لانها كلها لا تكون قيمة إلا من حيث هي وسيلة لبلوغ شيء له قيمة كامنــة : فالمال مثلا لا قيمة له الا بصفته وسيلة لامور مرغوب فيها وهو ليس في حد ذاته خيراً (اللهم عند البخيل) فهو

لا يكتسب ولا يكنز الا بالنظر الى الحاجة التي يلبيها أو الرضا الذي يمكن أن يجلبه ، ويرى بعض المفكرين أن التمييز بين الخير الكامن والخير الوسيلي هو التمييز الرئيس في الاخلاق ، وان التصنيفات الاخرى الممكنة هي أقل أهمية بالقياس الى الكامنة والوسيلية • ويقوم أحد التصنيفات على أساس أن القيم هي عضوية وفوق عضوية ، والعضوية هي : الجسمية والاقتصادية والترويحية أما فوق العضوية فهي : الشخصية والعقلية والجمالية والدينية ، وهناك أيضاً التصنيف الذي يقسم القيم على أساس الاعلى والادنى ، ويفترض هذا التقسيم أن القيم العليا هي أرق ، وأدق ، وأرهف ، وأنفس ، وهي تفترض وجود القيم الدنيا التي لا تظهر العليا بدونها • أما الدنيا فلا تعتمد على العليا ، فإذا كانت القيم العقلية تفترض القيم الجسمية والاقتصادية و •• فإن الصحة والمال لا يتوقفان على حب المعرفة أو الحقيقة • وكان الاعتراض الاهم الذي يوجه الى هذا التصنيف هو أن الاعلى والادنى هما محايدان غير تقويميين أصلا يستخدمان للدلالة على العلاقات المكانية ، ولكن لفظ الادنى حين يستخدم في مجال الاخلاق يعبر عن التحقير ، وهناك تمييزات أخرى ربما تكون أقل اثارة للخلاف ، كالتمييز بين القيم الاشتمالية والقيم الاستبعادية ، حين يكون امتلاكي لشيء ما يحول بينك وبين كل شخص آخر من أن يمتلك ذلك الشيء وبالمقابل نجد أن قيمة مثل الدعابة يشترك فيها الناس،تزيد كلما ازداد عدد المشتركين فيها ومن أمثلة القيم الاشتمالية ، الاستمتاع بالجمال ، فهي تعظم بمشاركة الآخرين في التجربة الجمالية ، ويبدو أن قيمة الجمال تزداد بازدياد ميلنا الى زملائنا في التجربة المشتركة وهناك تصنيف آخر للقيم يميز بين القيم الدائمة والقيم العابرة ••• الخ

القيمة العليا :

ان تحليل مختلف أنواع القيم يتيح امكان ترتيبها في سلم متدرج يضع القيم الاكثر اشتمالا في مكانة تعلو على القيم الاقل اشتمالا ، ويتيح امكان وضع القيم الاعلى فوق الادنى والدائمة فوق العابرة والكامنة قبل الوسيلة وهكذا •••

ولكن يبدو أن معظم الاشياء التـي نعدّها خيراً ، لا قيمة لها إلا بصفتها وسيلة لخير آخر أبعد مدى وهكذا نصل الى مفهوم القيمة العليا ، الذي يبلغ من الشمول ما يكفي لادراج كل أوجه النشاط تحتـه كوسائل لتحقيقه . لانه لو كانت هناك نشاطات أخرى تستهدف تحقيق هدف آخر لا علاقة له به لكنا عندئذ ازاء قيمة أسمى وأشمل مـن نوع ما . ولا بد لمفهوم القيمة العليا أن يشعر الناس بامكان تحقيقه ، وذلك كمبرر لتكريس الجهود وربما الحياة من أجل بلوغه ، ولكن يبدو أن القيم العليا الممكنة جميعها تتنافس على منزلة القيمة العليا ، (وإن كان من النادر وجود قيمـة عليا وحيدة ، تاريخياً) ولعل قيمة اللذة أقدم قيمة احتلت تلك المكانة العليا ؛وعلى أساسها نشأ ما يسمى مذهب اللذة الذي تقاسم مع المذاهب الاخـرى المضـادة للذة ، تاريخ الصراع في التفكير الاخلاقي على اتساعه وتشابكه وتعقيداته .

مذهب اللذة : يبدو الخير في هذا المذهب في هوية مع **اللاذ ،** والشر مع غير اللاذ . وتعد اللذة والالم مشاعر ، غير قابلة للتحليل أو التعريف أو الوصف ، لاننا نعرف اللذة والالم بالتجربة المباشرة وكـل شعور باللذة خير وكل شعور بالالم شر ، بالنسبة للفرد الذي يمارسه ، واللـذة لذة والالم ألم أي كلها من نوع واحد ـ في نظر هذا المذهب ـ بصرف النظر عن مصدرها والفارق بين لذتين هو فارق في الكم كالشـدة والمـدة والنقاء أو الخلو من الالم ، وبردّ الكيف الى الكم يمكن حساب اللذات بضـرب الشدة في المدة وتكون النتيجة الرياضية لهذا الجداء على أساس العائد من الشعور باللذة أو الشعور بالالم . ويفرّق عادة بين نوعيـن مـن مذهب اللذة أي **النفسي والاخلاقي ؛** يقتصر في الاول على بحث سلوك الناس الفعلـي أي المرغوب فعلا وهنا يجري حذف أية صلة للالزام بالموضوع : فكل الحيوانات وضمنها الانسان تتمتع بتركيب يدعوها آلياً للبحث عن اللذة واجتناب الالم وذلك قانون طبيعي شامل لا استثناء فيه . فاللذة هي الشيء الوحيد المرغوب بصفته غاية في ذاته والسعي المتصل به هو الدافع الاول لمختلف النشاطات الحيويـة ، أما الحديث عن أهداف أخرى أو الرغبة في أشياء أخرى فليس أكثر من مضيعة للوقت والشيء الوحيد المشروع

للاخلاق هو الطريقة التي يمكن بها تحقيق أكبر قدر من اللذة مع تجنب الالم.
ويعترض على مذهب اللذة النفسي عادة بالقول : ان أنصاره ليسوا من الفلاسفة بل من العامة والناس قلما ينشــدون اللــذة المباشرة وعن وعي ولكنهم يرغبون في موضوعات أو مواقف عينية ، فتأتي اللذة أو الاشباع نتيجة ثانوية لسعيهم اليها ، فالجائع يبحث عن الطعام لا عن لذة الطعام التي تكون عارضة وهي مجرد حالة شعورية تنشأ عنــد قيام الكائن العضــوي بأي عمل دون عائق . ويرد دعاة هذا المذهب هذا الاعتراض ببساطة قائلين : ان عدم وعينا بهدفنا أو عدم تصريحنا به لا يشكل دليلا على اننا سنؤدي الفعل ، سواء أجلب لنا لذة أو لم يجلب . وتوقع اللذة هو الدافع النهائي لكــل سلوك . حتى لو كان الدافع غير واع ، والمفارقة هنا هي : ان استهداف اللذة مباشرة يفوّت اللذة عادة بدليل التعاسة التي يشعر بها محترف السعي الى اللذة والشخص السعيد هو المشغول دائماً في عمل يستهدف تحقيق مهمة محــددة ، وإذا أردنا الوصول الى السعادة القصوى علينا أن نمحو أنفسنا ونتنســى اننا نسعى اليها فنكرس أنفسنا لقضية ما أو ندخل فــي علاقة شخصية نســتغرق فيها وتكــون منفذاً لطاقاتنا ونقطة ارتكاز لاحلامنــا . أما النوع الثانــي **الاخلاقي** فالمقصود به تحول نظرية القيمة المرتكزة على فكرة اللذة الى المجال الاخلاقي وعندها لايقتصر ارتباط وجهة النظر بما هو **كائن** (كما في النوع النفسي) بل **بما ينبغي ان يكون ، وهذا** النوع هو الاهم بالنسبة الى الفلسفة لان اهتمام الاخلاق ينصب أساسا علــى وضع معايير للسلوك . ويشتمل هذا النوع مــن مذهب اللذة على مدارس كثيرة تصنف عادة في فئتين أو مذهبين هما : مذهب اللذة الاناني ومذهب المنفعة أو مذهب اللذة العامة ، الواحد يمثل التفكير القديم والثاني يمثل وجهة النظر الحديثة .

ترى النظرة الانانية أن يتم تقويم السلوك على أنه خير أو شر بالقياس الى الفاعل أي بمقدار ما يجلبه لهشخصياً مــن لذة أو ألم ، بينما ترى نظرة اللذة العامة أن ينظر الى السلوك على أساس تمتــه لجميع الأشــخاص الذين يطالهم تأثيره ، وبهذا يكون معيارها أقل أنانية

وكان للتمييز بين وجهتي النظر : الشخصية والاجتماعية أهمية تاريخية مميزة

نوضحها برأي ارستيبوس وابيقور بصفتهما من انصار وجهة النظر الشخصية (الانانية) ورأي بنتام وصل كشائين لوجهة النظر الاجتماعية (العامة) .

ربما كان **ارستيبوس**(١) أول قائل بمذهب اللذة بصيغته المتطرفة ويتلخص رأيه في ان اللذة أو لذة اللحظة هي التي تتحكم في كل خير لايعترف بوجود لذة عليا ولذة دنيا ويهمل عنصر المدة ويركز على ان طابع المباشرة والشدة كمعيارين وحيدين لتقويم اللذة . وعليه ، فان الحياة الخيرة هي التي تنطوي على أكبر قدر من أقوى احساس ممكن باللذة . اما **ابيقور** الذي يؤكد ان اللذة هي اللذة ، فانه يرى ان بعض أشكالها أدوم من بعض وكذلك الجهد المبذول في سبيل بعضها اكثر من ذلك المبذول في بعضها الآخر ، كما أدخل على مذهب ارستيبوس المتطرف تعديلا آخر ، بأن جعل معيار اللذة سلبيا ، فأعظم خير هو انعدام الالم وافضل حياة هي التي تحرر المرء من الحاجة والشقاء وتجنبه الانفعالات القوية الطاغية ، فبينما كان القورينائيون ينشدون اللذات العنيفة ، فان الابيقوريين كانوا يتجنبونها بصفتها لذات مكدرة مبتورة تستتبع ردود فعل اليمة ، كما كانوا يعلون المتع الاكثر اعتدالا والاقل تكديرا والاطول مدى كمتعة الفلسفة والصداقة لان هدفهم كان السكية والطمأنينة .

مذهب اللذة الاجتماعي :

في أواخر القرن الثامن عشر كان المفكر الانكليزي **جريمي بنتام** المؤمن بالموقف الطبيعي ، يهتم بالاصلاح الاجتماعي والتشريعي ويسعى للتوفيق بين مذهب اللذة النفسي ومذهب اللذة الاخلاقي . فقد كتب في « مبادىء الاخلاق والتشريع » . « اللذة والالم .. يتحكمان في كل ما نفعل وما نقول وما نفكر واي جهد نبذله للتحرر من الخضوع لهما لا يؤدي الا الى اثبات هذا الخضوع وتأكيده .. » .

---

(١) عاش في قورينا (عاصمة برقة) في المغرب العربي على ساحل المتوسط في القرن الخامس ق.م . كان تلميذا لسقراط .

حيث يتوقف استحسان الفعل أو استهجانه على اتجاهه نحو زيادة أو نقص سعادة الطرف الذي يتعلق به الفعل ، وكان يسعى لجعل هذا المعيار مبدأ معترفا به للاخلاق والتشريع حتى يخضع المجتمع لحكمه بدلا من ان يخضع لحكم معيار تجريدي معين للواجب ، لا صلة له بسعادة الانسان : فأي مبدأ تجريدي — برأيه — غير نفعي ، انما هو اداة من افضل ادوات الطغيان وأشدها فعالية ، فهو يفيد في اقناع الضحايا بأن اطاعتهم للستبدين بهم ليست ضرورية فحسب بل هي واجبة بحق » وكان بنتام يرى ان اقوى حصن يحمي من الظلم الاجتماعي هو الاعتراف بأن كل فرد معني أساسا بمصلحته الخاصة ، والخطوة الاولى — برأيه — التي تثبت اتفاق الصالح الخاص والعام هي التعبير عن مبدأ **حساب اللذات** على أساس سبعة شروط هي : الشدة والمدة واليقينية والسرعة والخصب والنقاء والنطاق • وقد اعتقد بنتام اننا باستخدام هذا الحساب نستطيع بسهولة تحديد خيرية أو شرية الفعل وقد عدت شروط بنتام وبخاصة الشرط الاخير : النطاق (أو عدد الاشخاص الذين يمكن ان يتأثروا بهذه الاحساسات) قد أدخل عنصرا جديدا أدخل تقويم الافعال مجالا أخلاقيا مختلفا فادخال العامل الاجتماعي يحتاج الى ادخال مفهوم جديد من حيث الكيفية • وقد أدت اضافة الاعتبارات الاجتماعية الى تعقيد المشكلة مما أحدث تغيرا اساسيا في تاريخ المذهب •

جون ستيوارت **مل** : ان ارستيبوس وابيقور وبنتام ، قد اتفقوا جميعا (على الرغم مما بينهم من فوارق) على فكرة ان اللذة لذة ، ايا كان مصدرها أو شدتها أو مدتها • أي انهم كانوا متفقين حول التشابه «الكيفي» لكل اللذات اما جون ستيوارت مل ، فقد أدخل مفهوما جديدا يؤدي من الناحية المنطقية الى نتائج هدامة في تقديم اللذة والالم ، وكان كثير من المفكرين (مثل كارليل) يرددون التهمة القديمة القائلة بأن مذهب اللذة « فلسفة خنازير » فالحياة التي تكرس للسعي وراء اللذات لا تليق بالانسان وانما تليق بالخنازير وحدهم • وقد رد مل على هذه التهمة على طريقة ابيقور قبل ألفي عام • بأن القائلين بمذهب اللذة لا ينظرون الى الطبيعة البشرية نظرة وضيعة منحطة ، لأن

القول بأن الحياة التي تقدر على اساس اللذة والالم وحدها لا تليق الا بالحيوانات يعني ان الانسان لا يسعى الا الى اللذات الحيوانية وحدها . ويذهب مل الى ضرورة التفرقة بين اللذات العليا والدنيا ويقول بوجود فارق كيفي بينها . وقد اشتهر عنه قوله : «خير للمرء أن يكون انسانا غير آمن من ان يكون خنزيرا راضيا» وقد اعترض على مذهب اللذة الاخلاقي اعتراضات تركزت حول عدم جدارته بأن يكون مثلا أعلى للبشرية أو عدم كفايته كمذهب أخلاقي شامل وسوى ذلك مما يمكن ايضاحه من خلال دراسة المذاهب البديلة لاسيما المذاهب التي كانت أشداء عداء لمذهب اللذة قبل «المذهب الشكلي الذي يرى ان خيرية الفعل أو شريته صفة كامنة فيه مستقلة عن الزمان والمكان والظروف والنتائج المترتبة عليه وما الى ذلك حيث لا تكون للمعايير الاخلاقية سوى سلطة واحدة ، هي طبيعتها الباطنة الخاصة التي لا صلة لها بنتائج أي فعل . أو بشكل ادق : ينكر المذهب الشكلي وجود اية علاقة بين هذه النتائج العملية وبين ما يتصف به الفعل من خطأ أو صواب أي ان هذا المذهب ينظر الى السلوك البشري على انه يتم — من حيث نتائجه العملية — في فراغ أخلاقي . ويرى اتباع المذهب الشكلي ان الافعال الصالحة تنتج على العموم نتائج خيرة ، والافعال الخاطئة تنتج نتائج شريرة ، دون أن يعني ذلك وجود ارتباط ضروري بين الاثنين . فالافعال الصالحة تظل صالحة حتى لو كانت الفضيحة تؤدي الى تعاسة صاحبها وتعاسة المحيطين به ، وعلى العكس ، حتى لو ادى الفعل الخاطيء الى زيادة سعادة كل من يهمه الامر فسيظل ذلك خاطئا .

ويعدّ «امانويل كانت» زعيم الشكليين الاخلاقيين . كما تعدّ نظريته في «الواجب» قمة مذهبه الاخلاقي ، ولفهم أفكار كانت الصعبة واستنتاجاته الصارمة في مجال «الواجب» لابد من معرفة تاريخ «مفهوم الواجب» .

تاريخ مفهوم الواجب :

يبدو ان احساس **اليونانيين** القدماء بمعنى الواجب ، بالمفهوم المعاصر ، كان ضعيفا حيث كانت الحياة الاخلاقية والحياة الخيرة تعني شيئا واحد ، كانت

الفضيلة التي يسعون اليها هي « فضيلة الاعتدال » الذي لم يكن الاعتدال في نظرهم واجبا ولا يفرض بقانون بل كان مسألة علة ومعلول ، لأن عدم الاعتدال يؤدي الى الشقاء فاذا أردنا ان نكون سعداء ، علينا ان نكون معتدلين في عاداتنا ، أما عند الرواقيين . فقد تحولت الاخلاق من مبحث يتركز حول الخير الى مبحث يتركز حول الواجب ومهدت الطريق للاخلاق الدينية التي تعد فيها الفضيلة أو الحياة الصالحة اطاعة للقانون لا مجرد التزام أو مراعاة لقواعد العلة والمعلول ، والحياة الخيرة ـ عند الرواقي ـ هي التي يتحدد بها واجب الانسان على أساس قانون الطبيعة أو النظام العقلي للكون أو العقل الكلي حسب تعبير الرواقيين أنفسهم أو على الاصح يتحدد مكان كل فرد في نظام الاشياء فتتحدد تبعا لذلك الواجبات والالتزامات التي تناسب هذا المركز أو المكان وبالتالي العيش المنسجم بوعي مع الطبيعة ، فكل ما يحدث في الكون يحدث وفقا لضرورة منطقية ، لهذا لا مفر من قبول ما تأتينا به الحياة . ويتفق الحكم الخاص مع الحكم الكوني وينتفي الشعور بالاكراه الخارجي أو الامر التعسفي . وكانت الحياة الدينية قد أدخلت تغيرات في المفهوم الاساسي للاخلاق ليصبح قوام الحياة الاخلاقية اطاعة للقانون الآتي من الوحي الالهي الذي نطيعه سواء أكان معقولا ام غير معقول منطقيا ام تعسفيا عادلا ام ظالما وذلك لكونه تعبيرا عن الارادة الالهية ولاننا نفترض ان الالوهية خيرة فلابد ان يكون قانونها خيرا بغض النظر عن رأينا . كما ان الارتباط بين طاعة القانون الالهي وخلاص الانسان ، يظل مسألة طاعة لا مسألة تبصر .

ـ فكرة الواجب بين مذهب الالوهية المفارقة ومذهب الالوهية الطبيعية :
كان من النتائج الجانبية للنزاع بين هذين المذهبين ان حاول بعض اللاهوتيين تعديل الطابع الاعتباطي للامر الالهي بكشف الصلة الوثيقة بين الواجب الاخلاقي كما يحدده الوحي وبين الواجب الاخلاقي كما ينادي به الضمير الفردي وأصبح الوحي بذلك يدعم الضمير والضمير بدوره يثبت سلطة الوحي كما طرأ على الاخلاق في القرن الثامن عشر تطور يقول ان من الممكن معرفة واجبنا بنور العقل الطبيعي ويقابل هذا الواجب مكافآت وعقوبات تترتب على اطاعتها أو عصيانها ،

ولكن العقوبات والمكافآ تحدث في هذا العالم وفي العالم الآخر لتصبح الجنة والنار حافزين في السلوك الاخلاقي • ولهذا يقال : لو لم يكن الله موجودا لكان من الضروري ابتداعه ، ولو لم تكن الجنة والنار موجودتين لكان من الضروري ابتداعهما وذلك لضمان اقبال الناس على أداء واجباتهم الدينية ، وتبدو الاخلاق هنا مسألة انتهازية في أساسها أو مسألة « شطارة » تجعل من العبادة الدينية مسألة مقايضة يتعهد فيها العبد أن يقدم شيئا للرب (الطاعة أو التضحية وربما مجرد الاعتراف) ويتوقع مقابل ذلك نعمة معينة من الرب ، وهناك مظاهر معينة لروح المقايضة هذه التي كانت تشكل جزءا هاما من الديانات الشعبية الساذجة في العصور القديمة وهنا يكون «الواجب» مجرد أداء الجزء الخاص بنا من الصفقة ، أي ان الواجب هنا يكون تعاقديا بدلا من ان يكون اعتباطيا أو حدسيا أو عقليا •

كانت وفلسفة الواجب :

يعد التفكير الاخلاقي عند كانت ، بمثابة ثورة على المذاهب الاخلاقية الانتهازية التي انحطت الى مستويات انتهازية خالصة ، كما ينظر الى مذهب كانت الاخلاقي بصفته مصدرا لكثير من الافكار التي ظهرت عن الواجب في القرن التاسع عشر ، فقد رأى انه لا علاقة بين الميل الطبيعي وبين الاخلاق ورغبتنا او عدم رغبتنا في القيام بعمل معين ، لا تتصل بخيرية هذا الفعل أو أخلاقيته لأن ما أميل الى فعله اليوم قد لا أميل الى فعله غدا تلك مسألة شخصية وذاتية بحتة ، كما رأى أن اساس الاخلاق يجب ان يكون موضوعيا شاملا بكل معنى الكلمة ، متحررا من الفرض والهوى الشخصي فضلا عن عوارض الزمان والمكان والبيئة والثقافة والحضارة ، ولابد ان تكون الحقيقة بهذا الاسم واحدة في كل ثقافة وكل عصر ، فما لم يكن الحق حقا بغض النظر عن ارادتنا ، ومالم يظل الحق موضوعيا ملزما ، فان مفهوم الواجب يفقد معناه ان الافعال الوحيدة ، الاخلاقية بحق ، هي التي تؤدي عن احساس بالواجب وقد اشتهر مذهب كانت بالصرامة الاخلاقية بسبب هذا الحكم القاسي الذي لا يعني فقط أن الافعال يجب أن تفعل بمقتضى الواجب ، بل يجب القيام بها من أجل اداء الواجب •

الفصل الثالث

الفلسفة والعلم ـ التكنولوجيا

العلـم :

إذا كنا قـد حاولنا ـ فيما سبق ـ التعرف عـلى بعض خصائص الروح الفلسفية فلابد لنا الآن من محاولة في اتجـاه التعرف علـى خصائص الـروح العلمية ، لعلنا نضع يدنا على الصلات التي تربط بينهما . ولابـد من العودة أولا الى ما خلفه لنا اسلافنا العرب ، فقد ميزوا بين العلم والمعرفة حين قرروا « أن المعرفة أخص بالمحسوسات والمعاني الجزئيـة ، في حين أن العلم أخص بالمعقولات والمعاني الكلية .. » على نحو ما يذكر التوحيدي في مقابساته ـ ومن هنا قالوا إن الله « يعلم » ولم يقولوا انه « يعرف » وقد فطن أسلافنا الى ضرورة التمييز بين المعرفة الحسية العادية ، والعلـم العقلي المنظم في حين اننا نستخدم الآن في حياتنا اليومية كلمة العلم دون أن نعير مـدلولها أدنى اهتمام ، فزعم اننا نحيا عصر العلم متوهمين اننا نمتلك الحقيقة التي يمدنا بهـا العلم بيما كان اسلافنا عبيدا للاوهام والاساطير .

وإذا كانت مطالب الحياة هي التي حثت على التفكير العلمي ، فلابد للمعرفة العلمية أن تتعدى المجالات التي تعطينا معارف حسية عاديـة تهمنا في تحسين حياتنا المباشرة لكي تتخذ صفة الحياد المنزه عـن الفرض ، أي صفة الموضوعية واستبعاد الذات في إصدار الاحكام إضافة الى امكانية تعميمها . وقـد وصف العلم بأنه : تفسير منهجي يقوم على تنظيم المعرفـة وتصنيفها مما يؤكـد اهمية التفسير وإقامة علاقات الارتباط ، وكان العلم ، أي علم (العلم الطبيعي أو علم

النفس ••) ــ عند اينشتين ــ « تنظيم تجاربنا والربــط بينها على هيئة نسق عقلي » وهنا نلاحظ اضافة جديدة تبرز أهمية التنظيم المنطقي في مجال العلم ، وإذن° ، فهدف العلم لا يقتصر على تفسير الظواهر وربطها ببنيات يسكن التحكم في ضبطها والتأكد مــن صحتها ، بــل ان العلم يكشف لنا عمــا تنطوي عليه الظواهر من انماط علاقات يؤلف بينها العلم عــلى هيئة نظام استنباطي يحولها الى مبادىء منطقية دقيقة •

وهناك العديد من التعريفات للعلم وللاتجاه العلمي ولمقاصــد العلم ولمفهوم العلم (بيرسون ، سليفان ، باشلار •••)

تؤكد على : انماط العلاقــات بين الظواهــر ، او تهتم بتصنيف الوقائــع والتعرف على ما بينها من تتابع والكشف عن دلالتها النسبية ••

ويوصف الاتجاه العلمي بأنه : عادة تكوين الاحكام استنادا الى الوقائــع دون التأثر بالاهواء الذاتية ، أو انــه عادة النزاهــة الفكريــة التي تقوم على استبعاد الذات من الاحكام •

ومقصد العلم الاسمى هو تقديم وصف رياضي للظواهر بأقل عــدد مــن المبادىء والحقائق العقلية ، أي الحرص على صياغــة المعارف العلمية في صور رياضية دقيقة ، فتكون الرياضيات هي اللغة التي ينطق بها العلم ، تكشف عددا هائلا من النتائج في رموز بسيطة وتكشف عن الانسجام بين طبيعة الكون ولغــة الرياضيــات •

أدى تقدم الرياضيات الى احداث تغيرات شاملة في مفهوم العلم تجلت في الاهتمام بردّ وقائع الحس الى أرقام وإحالة الظواهر الطبيعية عــلى مخططات بيانية وصور فوتوغرافية تتحول بدورها الى ارقام تعرضها لنا شاشة الآلة • ومن هنا ذهب بعض فلاسفة العلم الى وضع مشكلة المعنى بدلا من مشكلة الملاحظة، في مكان الصدارة فاحتلت الرمزية مكان التجريبية بعــد أن تحققوا مــن ان امدادات الحس إن هي الا رموز وهكــذا استحالت الوقائــع العلمية الى صيغ رمزية واصبحت القوانين دلالات رياضية ، ممــا اقتضى تحليل الرموز مــن أجل فهــم العلــم •

ولكن بعض فلاسفة العلم من نمط باشلار تمسكوا : في تفسير العلم بضرورة العودة الى مفهومي : النزعة الواقعية والنزعة العقلية انطلاقا من نظرتهم الى تاريخ العلم بأنه محاورة بين العقل والعالم أو بين النظرية والتجربة تأكيدا على العلاقة الجدلية بين الواقع العلمي والعقل العلمي أو بين النزعة الواقعية والنزعة العقلية في كل نشاط علمي • فهما ـ على حد تعبيره ـ « تتبادلان النصائح فيما بينهما الى غير ماحد » ومعنى ذلك انه لايوجد منهج تجريبي صرف ولامنهج عقلي بحت بل لابد للعلم من التجربة والنظرية معا ، وهكذا يكون العلم : ملاحظة وتجربة ، وتحليلا وتركيبا وتعميما وتفسيرا ولنقل مع باشلار مرة أخرى أن التفكير العلمي : « هو ذلك الذي يقرأ المركب في البسيط ويضع القانون بمناسبة الواقعة ، ويتحدث عن القاعدة حين يكون بصدد المثال» •

ان مفاهيم العلم تختلف عن مفاهيم التجريبية التي تنتهي الى التوقف عند الوقائع البينة المبعثرة التي يقدمها الادراك الحسي العادي في حين يعمل العلم على اكتشاف القوانين الخفية ، فواقعة دوران الارض مثلا لم تصبح واقعة علمية نتيجة الملاحظة الحسية العادية ، بل نتيجة تقدم العلم الذي دحض الادلة الحسية العادية على ثبات الارض • لأن واقعة دوران الارض حول الشمس لم تكن تتضمن اية جوانب تجريبية الى أن وضعتها العقلية العلمية في مكانها المناسب داخل المجال العقلي من الافكار فاستحالت ـ عندئذ ـ الى واقعة علمية أي أنها كانت فكرة قبل أن تكون واقعة وفيما بعد جرى تطبيق الفكرة في مجالات كثيرة وهكذا بقية الوقائع التي كانت شاذة واكتسبت صفة الوقائع العلمية عن طريق التسلسل العقلي المنظم ، دون ان يعني ذلك ان العلم مجرد تأمل خالص وعقلية صورية مجردة إن العلم نظريات وأدوات أو لنقل انه حوار بين العقل والتقنيات ، ولابد من ربط العمل بالتطبيق مادامت الصلة على ذلك النحو من المتانة بين العقل والتجربة •

أما اتباع المذهب البراغماتي فيرون ان العلم عبارة عن « مشروع عملي » أو « صناعة تطبيقية » أو مجرد طريقة عملية ناجحة للوصول الى تحقيق بعض الاغراض البشرية النافعة ويفسرون التقدم العلمي بأنه سلسلة من البحوث التي

ظهرت لحل بعض المشكلات العلمية الخاصة ، أي انهم لا يهتمون كثيرا بـذلك النشاط العقلي الذي يقوم به الانسان من أجل بناء العالم على صورة العقل نفسه ، ولم يكن العلم يوما مجرد صفقة تجارية يعقدها الانسان مع الطبيعة .

إن تاريخ الفلسفة قد ارتبط بتاريخ العلم ، ولو شئنا أن نعدد الامثلة التي تدل على تعاون العلم والفلسفة ، لما انتهينا الى حد تقف عنده الصلات المتبادلة بين العلماء والفلاسفة ، لاسيما في الفترة الاخيرة وقد كانت الرياضيات الفيثاغورية إحدى الاصول الهامة لنظريات افلاطون ومحاوراته ، وكان ما وصل اليه العلم على يد غاليله وبعض معاصريه أساسا لقيام فلسفة ديكارت ، وهكذا اعتمد مذهب لايبنتز على ما أحرزه حساب التفاضل والتكامل في زمانه ، ولو لا تأثيرات نيوتن لما استطاع هيوم ان يبحث في مجال الفكر عما يماثل قانون الجاذبية في الطبيعة .

وعلى الرغم من كل هذه العلاقات الوثيقة بين العلم والفلسفة ، فلا بد أن يتميز كل منهما من الآخر من حيث الموضوع ومن حيث المنهج ، فنجدنا :

ـ من حيث الموضوع : نسلم جميعنا بوحدة نتائج القياسات في مجال العلوم مثل سرعات الاجسام في اثناء سقوطها والنسب المختلفة في ظاهرات الاحتراق . أي اننا نستبعد التقديرات الشخصية أو الاحكام الذاتية ، في حين انا نعجز في مجال الفلسفة عن استخدام القياس أصلا لان موضوعاتها لا تقبل بطبيعتها ـ الخضوع للقياس لارتباطها بالحالة الفردية لكل منا . ويجري التأكيد على هذه الناحية بالقدر الذي يجري فيه التأكيد على أن العلم لايكون الا بما يقبل الناس، فان صح ذلك فان الفلسفة ليست من العلم في شيء ، وإذا كان الناس يتقبلون اكتشافات العلوم دون صعوبة تذكر ، فلان هذه الاكتشافات قلما تؤثر في سلوكهم الاخلاقي ، بينما يجد الناس صعوبة في تقبل بعض نتائج الفلسفة لانها تتطلب نوعا من الاستعداد الاخلاقي يتسم بالدقة ولا يخلو من التعقيد ،ولاشك بأن وجود الله أو عدم وجوده ووجود الحرية او عدم وجودها مثلا ، من الامور التي توجه سلوكنا وتتحكم به وقد نصل في النهاية الى الاقتناع بأن لا رابطة بين الانسان العلم اللهم الا كون الانسان موضوعا يدرسه العلم ، في حين يرتبط

الانسان بالفلسفة بكليته ، وقد لا يكون القول إن الفلسفة هي الانسان نفسه قولا نافلا . والانسان لا يتفلسف باعتباره فيلسوفاً (مختصاً في الفلسفة) بل باعتباره إنساناً ولهذا يصح القول إن الفلسفة هي العمل على اعادة خلق الحياة وفقاً لمقتضيات الانسانية : أي وفقاً لمقتضيات العقل ، وبهذه الصفة العقلية ، أي اهتمام الفلسفة بالتفسير العقلي تصبح الفلسفة جديرة بلقب العلم لاننا بهذه الصفة (العلمية) نميز الفيلسوف عن الفنان والاديب ... لان الفيلسوف لا يلاحظ لكي يصف بل لكي يفهم أي يفكر ، بل ربما كان الفيلسوف أجدر من أي انسان آخر بلقب العالم ، لان العلم الحقيقي هو العلم بالعام ، وان الفيلسوف في سعيه الحثيث للوقوف على العلل القصوى يمضي الى أبعد مما يمضي اليه العالم الذي يتوقف عند العلل المباشرة في الظاهرات . فيفسر ظاهرة باخرى (كتفسير الغليان بالحرارة).

وربما كان من الاوفق أن نقول إن العلم والفلسفة على الرغم من تعارضهما الظاهري يتبادلان الخدمات فهناك من الامثلة ما يدحض القول بوجود أي تعاوض جوهري بينهما ، فكثيراً ما يبدأ الفيلسوف واقعة تجريبية لايمانه بأن التجربة هي نقطة البدء في كل معرفة جدية ولا يشك أحد اليوم أن دراسة مشكلة ميتافيزيقية خطيرة كمشكلة طبيعة الانسان مستحيلة دون الالمام بالكثير من المعارف البيولوجية ... والعالم من جهته يسلم ببعض المبادىء الفلسفية كمبدأ العلية أو مبدأ الحتمية دون مناقشة ، ونظرة بسيطة الى تاريخ الفلسفة تظهرنا على عمق أواصر الصداقة التي تربط بين الفلسفة والعلم ، وإذا كان حب العلوم هو ما يميز الروح الفلسفية ، فإن حب الفلسفة ميزة الروح العلمية .

هذا يقود الى البعد عن النزعة العلمية المتطرفة التي تؤله العلم وترفعه الى درجة المطلق وإن كان بعض الفلاسفة (كونت ، سبنسر رسل ...) يريدون إخضاع المعرفة الفلسفية إخضاعاً تاماً للمعرفة العلمية وجعل الفلسفة تابعة للعلم بالتأكيد على أن المثل الاعلى للفلسفة يجب أن يكون علمياً محضاً إذ لا ينبغي للفلسفة أن تتجاوز في البحث مجال المشكلات التي يتحكم العلم في دراستها وما على الفلسفة الا أن تمهد طريق العلم (رسل) ؛ ولكن هل من الممكن أن

تكون الفلسفة على النحو الذي يريده رسل ؟ يجيب (بردياف) : إن النزعة العلمية المتطرفة ، عاجزة تماماً عن تفسير واقعة العلم ، لان مجرد وضع المشكلة يتعدى حدود العلم ، وإذا كانت النزعة العلميـة المتطرفة تقرر أن كل شيء هو بطبيعته موضوع ، بما في ذلك الذات نفسها ، فإنها هي الاخرى ليست سوى مجرد موضوع ضمن الموضوعات الاخرى .

والحق أن ما يمنع قيام فلسفة علمية بحته ، هو أن لموضوع الفلسفة منهجاً مختلفاً تماماً عن مناهج العلوم الوضعية ولاستحالة استخلاص فلسفة من معطيات وضعية ، بطريقة مباشرة ، لهذا كانت «الفلسفة العلمية» ـ برأي بردياف ـ انكاراً لكل فلسفة ، فكانت ـ كما يقول ـ فلسفة اولئك الذين ليس لديهم ما يقولونه على الاطلاع في الفلسفة . ولنتابع الرد ـ مع بردياف ـ على اولئك الذين ينكرون أن تكون ثمة علاقة أصلا بين الفلسفة والعلم ، يقول: إن العلم قد نشأ عن الفلسفة وترعرع في أحضانها ولكنه لم يلبث أن تمرد على أمه ، وكأن الفلسفة لم تكن يوماً هي الاصل في كل معرفة علمية ... وليس لاحد أن ينكر أن على الفلسفة أن تساير تطور العلم وان تضع في اعتبارها نتائج العلوم ، دون أن تظل أسيرة العلوم الجزئية في تأملاتها القصوى ، ودون أن تنبهر بالنجاح الخارجي الذي أحرزته تلك العلوم فتعمل على محاكاتها ... الفلسفة هي المعرفة ولكنها ليست هي المعرفة العلمية .. فالفلسفة نسيج خاص لا يمكن ردها الى العلم أو الى الدين ، وإذا كانت بمعنى ما ، فرعاً من فروع المعرفة أو جانباً من جوانب الثقافة فإنها ـ في صميمها ـ تبقى ثقافة روحية قائمة بذاتها مستقلة عن كل من العلم والدين ، وعلى الرغم مما يجمعها بهما من روابط غاية في التعقيد . ان الفلسفة لا تنتظر العلم كيما تأخذ بما حققه من اكتشافات ، لا سيما أن العلم نفسه في تغير لا يهدأ أو نظرياته لا تعرف الثبات والاستقرار على حال ، أما الفلسفة فإنها لا تخضع لما يسمى بمنطق التقدم أو التطور التاريخي ، لانها ـ في بعض جوانبها ـ تظل مرتبطة بما هو أزلي ، ولا يستطيع أحد أن يقول ان نظرية المثل عند أفلاطون قد أصبحت قديمة بسبب الاكتشافات العلمية الحديثة ...

ويبدو أن الفلسفة ستظل ــ على الرغم من محاولات جعلها علماً ــ حكمة أو محبة للحكمة ، تحاول التعرف على الوجود في الانسان ومن خلال الانسان ، وهي ــ لذلك ــ تنفر من كل نزعة موضوعية تريد تحويل الانسان الى «شيء» أو «موضوع» وتبقى ــ عند برديليف ــ معرفة الروح على ما هي عليه في ذاتها ، وليس على النحو الذي تتجلى به موضوعياً في الطبيعة ، وبهذا تكون الفلسفة معرفة «المعنى» والمشاركة في هذا المعنى ومن هنا جاء تأكيد الفلاسفة الوجوديين على أن تكون للفلسفة صيغة انثروبولوجية باعتبارها ترى العالم من وجهة نظر الانسان ، في حين أن العلم يرى العالم مستقلا عن الانسان ، وقدقامت بالفعل في الفترة الاخيرة ، حركة فكرية جديدة تحاول إلحاق المنطق بالرياضيات وتوثيق الصلات بين الفلسفة والعلم ، هي «الوضعية المنطقية» (هان ، فنجنشتين ، كارناب ، ريشنباخ ، آير ...) التي أرادت للفلسفة أن تتسلح بـ «التحليل المنطقي» وتحصر مهمتها في العمل على ربط اللغة بالتجربة ربطاً علمياً ، وصياغة الواقع الخارجي صياغة منطقية ، وتميز بين الغامض والواضح وتحلل العلاقات الخارجية القائمة بين المعاني ، فتتخلص بذلك من المشكلات الزائفة والمفاهيم الخاوية والتصورات الكاذبة ، وتفرق الوضعية المنطقية بين العبارات المنطقية والعبارات الواقعية بقصد التفرقة بين نوعين من المعارف البشرية : معرفة ترتبط بقواعد اللغة ، ومعرفة ترتبط بالواقع ، وتتمثل الاولى في قضايا المنطق والرياضيات واللغة ، بينما تتمثل الثانية في قضايا العالم الخارجي أو الواقع التجريبي وما عدا هذين النوعين فلا تعدو أن يكون تعابير انفعالية لا تدخل مجال أي من النوعين ، لا معنى لها ولا دلالة أي أن القضايا لا تكون ذات معنى الا حين يكون في الامكان التحقق من صحتها ، لا تكون ذات دلالة الا حين يكون في الامكان تحدد وسائل التأكد من صحتها أو كذبها و «معيار التحقق» هو الذي يفصل في صحة التقديرات الظاهرية عن الواقع ولنأخذ المثل الذي يضربه «آير» وهو العبارة التي تقول «في الجانب الآخر من القمر ، توجد جبال» يقول انها عبارة ذات معنى ، على الرغم من انه قد لا تكون تحت أيدينا في الوقت الحاضر وسائل صالحة للتحقق من صحة

تلك القضية أو كذبها . ولكن ليس هناك ما يمنع من أن تكون هذه العبارة قابلة للتحقق مبدئياً ما دمنا نستطيع تصور بناء سفينة فضائية تخترق الفراغ على مدى واسع وبالسرعة المطلوبة ، أما إذا قلنا «إن الله موجود» أي أن ثمة كائناً فائقاً للطبيعة هو الذي أوجد العالم وخلق الكائنات ، فإنما نقول كلاماً فارغاً من أي معنى ، لاننا نقرر قضية لا تحتمل الصدق أو الكذب ، ولا تقبل معيار التحقق على أي نحو من الانحاء وما دمنا لا نستطيع تحديد ما يمكن القيام به من أجل التحقق من صحة تلك القضية أو كذبها فإن قولنا «ان الله موجود» ظل لغواً فارغاً لا معنى له على الاطلاق وهكذا شأن سائر العبارات الميتافيزيقية، يقول «كارناب» : «... حتى لو سلمنا بأن ثمة شيئاً خارج دائرة التجربة ، فإن هذا الشيء ــ بحكم ماهيته نفسها ــ لن يكون موضوعاً قابلا للصياغة أو التعقل أو البحث الفلسفي» لهذا اعتبرت الوضعية المنطقية أن «كل قضايا الميتافيزيقا بالضرورة هي لغو فارغ لا معنى له ، مادام هدفها هو أن تصف لنا حقيقة تقع خارج التجربة ... وان هذا الذي لا تستطيع أية ملاحظة تجريبية أن تتحقق منه هو مما لا يمكن عده قضية على الاطلاق ... وتنشأ الميتافيزيقا عن رغبة الناس في تمديد عواطفهم وانفعالاتهم الى ما وراء حدودها المشروعة فنراهم يعبرون عنها بنظريات ويقدمونها على هيئة وقائع موضوعية ، ولكنهم في الواقع لا يقرون شيئاً ، بل يعبرون ظاهرياً بصيغة عقلية عن بعض الانفعالات أو العواطف ...» وهكذا تحصر الوضعية المنطقية الفلسفة في مجال التحليل المنطقي للمفاهيم والرموز العلمية ضمن حدود معطيات الحس ، واكتشاف قيمة الصدق في التركيب اللغوي استناداً الى امكانية التحقق التجريبي وينسى هؤلاء المناطقة أن القوانين العلمية هي صياغات تجريدية عامة لا تشير الى أية معطيات حسية مباشرة ولذا فهي لا تنطوي على مضامين واقعية يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب استناداً الى العالم الخارجي . فضلا عن أن المستويات الطبيعية والتجريبية هي غاية في التعقيد بحيث يستحيل تطبيق التقسيمات المنطقية المجردة البسيطة الواضحة التي يرسمها دعاة الوضعية المنطقية لمجرد كونها كذلك ، أي بسيطة وواضحة وحين تطبق الوضعية المنطقية منهجها

التحليلي المبسط على التعبيرات الدينية والاخلاقية والفنية وكلها دلالات حسّية تنطوي على شحنات وجدانية وحضاريـة تتعدى نطاق العلاقات المنطقية ، تعجز عن فهم «الموقف الفنـي» كما تعجز عـن ادراك «الدلالات الجمالية» وتعجز بالتالي عن النفاذ الى طبيعة الظاهرات الجمالية كدلالة من نوع خاص .

ويلاحظ بعض النقاد أن الوضعية الجديـدة افترضت دون أي مبرر ، أن الوضوح يتحصـل عن طريق التحليـل أي تجزئة المعاني وفصلها عن بعضها الى مركبات أصلية مزعومـة . فإذا كانت حياتنـا تجربتنا تحتوي على الغموض فإن الغموض نفسه يكون جزءاً أصيـلا من تجربتنـا يماثل الوضـوح الشكلي الذي يتحدثون عنه والذي لـو افترضنا أنه يكمـن وراء تجاربنا الغامضة لكان هذا الافتراض خروجاً على الروح التجريبية لاننا عندها نطلب من التجريبي الخضوع للمنطقي ، أي إذا تضمنت التجربة شيئاً غير قابل للتحليل سيكون افتراض تحليله تجريبياً ، افتراضاً كاذباً دون شك . وقد رأى بعض النقاد أن النزعة التجريبية المنطقية للوضعية المنطقية لا يمكن أن تكون «تجريبية» و «منطقية» في آن معاً ، إلا افترضت ودون تفسير ، أن هذين المركبين المختلفين يتعاونان تعاوناً وثيقاً — والوضعية المنطقية لا توحّد بين المنطق والتجربة ولا تفسر أحدهما بالآخر — انهم حين يتطلبون من التجريبي أن يخضع لما هو منطقي فإنهم انما يضعون في الحقيقة مسلمة ميتافيزيقيـة لا يهتمـون بتبريرها خشيـة أن يقودهم ذلك الى التفكير الميتافيزيقي . انهم حقاً يحصرون مجال المعرفة البشرية في ما لا يتعدى حدود التصورات التجريبية ، وعلـى الرغم مـن حرص الوضعيين المناطقة على تجنب كل حكم قيمي فإنهم مضطرون الـى افتراض حكم قيمي أولـي هو ذلك الذي يتخير منذ البداية بعداً واحداً محددا من أبعاد المعقولية ...

إن عددا غير قليل — عدا الوضعيين المناطقـة — مـن الفلاسفة المعاصرين ، يريدون تقريب الفلسـفة من العلـم ، أو ادماجها في العلم لصالح هذا الاخير بحيث يتطلبون للفلسفة ذات الجدوى أن يكون صاحبها نفسه عالماً موسوعياً في زمن يسود فيـه التخصص ، فبعضهم يحصـر مهمة الفلسفة «فـي تكوين إطار متماسك منطقي ضروري من الافكار العامة التي تسمح لنا بتفسير كل عنصر من

عناصر تجربتنا» (وايتهيد) على أســاس أن المذهب الفلسفي يقوم بمهمة توضيح الحقيقة الملموسة التي يجرها العلم ، تأتي العلوم فتأخذ مبادئها من تلك الوقائع الملموسة التي يقدمها المذهب الفلسفي وهكــذا ينظر الى تاريخ الفلسفة بصفته قصة تروي مدى نجاح مشروع مشترك بين الفلسفة والعلم أو فشله .

إذا كان لا بد لكل فيلســوف أن يتفلسف ابتداء من الحقيقة الموضوعية التي يتسلمها من حالة العلم في عصره ، فإن فعل التفلسف نفسه انما يقوم على التساؤل حول علاقة الموضوع العلمي بالوجود ككل ، لان الفلسفة لم تختلط يوماً بالبحــوث الجزئيــة التي يجريهــا العلماء في مستوى «الموضوع» ولان مطلبها الرئيس دائماً هو الوجود ، وقد يتوهم بعضهم أن الفلسفة الحقيقة بهذا الاسم هي تلك الفروض الواسعة التــي يخاطر بوضعها نفر من العلماء . وهذا توهم ينطوي على خلط بين مهمة العالم ومهمة الفيلسوف مرده تلك النظريات الفلسفية التي قد يصفها بعض العلماء أحياناً للتأليف بين فروضهم العلمية ، وهي في كل حال تجيء ضعيفة مهلهلة ، مما دفــع باشلار الذي درس الآراء الفلسفية عند العلماء ، الى القول إن فلسفة العالم قلما تكون خلاصة أمينة لعلمه ، بمعنى أنها لا تتناسب مع العبقريــة العلمية التــي صاغتها بأي حال فـ «العلم لا يملك الفلسفة التي هو جدير بها» (باشلار) .

ويبدو أنه لا بد من الاعتراف بأن العلم مضطر الى إقحام مفاهيم ذات صبغة ميتافيزيقية فــي مجال نظرياتــه (كالزمان والمكــان والعلية والموضوع والعلمية والفردية ...) وعلى الرغم من أن العلم يحاول تحديد تلك المفاهيم دون التورط في المناقشات الفلسفية ولكنه يجد نفســه مضطراً الى الخــوض ــ دون شعور منه ــ في صميم التفكيــر الميتافيزيقي ، ويكــون الناتج طريقة خاصة من طرق التفكير الميتافيزيقي ، ولكنها أسوأ طريقة دون أدنى شك . والحق لم يعد من وجود للهوة التي تفصل بيــن الفلسفة والعلم بعد اعتراف العلماء أنفسهم بأن علوم المادة والطبيعة تكتسب صفة انسانية تزداد يوماً بعد يوم في الوقت الذي لا يزال المنهج التجريبــي مثلا أعلى لكثير مــن العلوم الانســانية ، وإن كانت التطورات الاخيرة للعلوم الانسانية كعلم النفس والتاريخ وعلم الاجتماع قد

حيث آمال أنصار الوضعية الجديدة إذ أوضحت لهم أن الحقيقة الانسانية المعقدة لا تخضع لتنظيماتهم الآلية المبسطة ، وأثبتت أن التجربة الانسانية لا يمكن أن تفهم بالاستناد الى معقولية معقدة تدفع بالقوانين والصيغ الرياضية الى هامش ثانوي جداً تقف عند حد بيان العلاقات والنسب وأوجه الترابط وحسب . فالعلم لا يملك يوماً سمة سحرية تجعل منه رائداً للبشرية . فالانسانية تتلقى توجيهها من الضمير البشري وفقاً لما يتمخض عنه التطور التاريخي في كل حقبة ، والعالم الذي يخرج من مخبره منتصراً لا يجد في ضميره العلمي ما يسمح له بالتحكم في القوى التي وضعها العلم بين يديه ولهذا يصاب بعض العلماء بأنواع الذهول الفكري اثر كل اكتشاف وهذا ما حصل اثر توصل العلم الى اكتشاف أسرار القنبلة الذرية من حيرة في الموقف من مستقبل النوع البشري ، وكانت صدمة ميتافيزيقية شعر بها العلماء أنهم في مشكلة بشرية يعجز علمهم عن حلها إذ لا بد لكل اكتشاف علمي جديد أن يأخذ في الحسبان توازن الحضارة حيث يصبح من واجب الانسانية أن تعيد تنظيم قيمها وتراجع الحكم على معاييرها وهذا ما حدث حين ظهرت الهندسات اللااقليدية والفيزياء الذرية ونظريات التهجين والتلقيح الصناعي ... الخ وفي اللحظات الحرجة تتجه أنظار البشرية نحو الفيلسوف وكأنها تلتمس عنده التفسير لما يجري أمام أعينها دون أن تملك من أمرها شيئاً وكأن الفيلسوف هو الذي يملك جواب كل سؤال وكأن المطلوب منه أن يتنبأ بكل حركة علمية قبل حدوثها ، فيعد للامر عدته ، وكأننا هو الذي يملك تقرير حق الانسان في وجه المحاولات التي تجري للنزول بالذات الى مستوى الموضوع . وكأن من مهمة الفيلسوف أن يزودنا بتفسير متكامل للوجود الانساني ، حتى يتحقق ضرب من التوافق بين التفسيرات الجزئية أو القراءات الخاصة التي يقدمها لنا المتخصصون في دائرة اختصاص كل منهم عن الوجود ككل .

ومادامت القيم ليست وقائع تنتزع من صميم الاشياء فلن يقنع الانسان بالتفسير العلمي للوجود ولن يطمئن الى قراءة الوضعية المتطرفة لنصوص الطبيعة ، وإذا كان العالم وحده لا يمثل الانسان والشاعر وحده لا يستطيع

التحدث باسم الموجود البشري ورجل الدين لا يمكن أن يحتكر المصير الانساني ورجل الصناعة لا يحدد مستقبل البشرية ، فلا بد أن يضاف الى كل هؤلاء «الانسان الكلي» الذي تخصص في عدم التخصص انه الفيلسوف الميتافيزيقي الانسان .

التكنولوجيا :

تذكرنا التكنولوجيا ـ بصفتها لغة خاصة بالاشياء ـ بالمخابر والآلات الالكترونية والاماكن المغلقة التي يجب أن نراها من الداخل حسب بُعدها الثالث أي بُعد التقنية نفسها .

واليوم تأخذ التكنولوجيا لون زمانها ، وتصبح ظاهرة تاريخية ، وامتداداً مترعاً بالمعاني ، ويكثر الحديث عن التقدم التقني ... وقد عالجت هذه الفكرة مدرستان جسدتا الطموح أو الهوس نفسه على الرغم من اختلافهما في الطرائق والنتائج ، وهاتان المدرستان هما : الاقتصادية والاتنولوجية ، حيث أعلن أتباعهما أنهم لن يؤخذوا «بلعبة الفلاسفة» ، ولكنهم فعلوا العكس إذ حرصوا الى أقصى الحدود على ابراز مبررات البحث الفلسفي كحرصهم على كنز ثمين أو خطيئة معيبة .

يقال : إن فلسفة اليوم تشبه الى حد بعيد تلك الفلسفة التي تكلم عنها «فيفر» بصفتها : «آراء مشوشة متناقضة ومتأرجحة ، بسبب افتقادها العلم ، الذي يُعدّ الاساس الراسخ» ، والعلم ، كما نعلم ، لم يعد اليوم مفتقداً ، ولكن كثرته كقلته سواء بسواء ، لذلك كان واجب الفيلسوف أن يختار باعتدال منتصف الطريق ، الاقتصاد السياسي والاتنولوجيا باعتبارهما يستندان الى الفكر وليس الى مجرد الوصف فيعكساً للفيلسوف الصورة القائمة لما يمكن أن يكون كما يصير ما ينبغي أن يكون . وفي الحالين تظل الفكرة الاساسية واحدة : انها فكرة التقدم وقد صيغت بعبارات علمية وبسطت سلطاتها على مساحة المجال التكنولوجي والتقدم التقني ـ كما يرى (س . فولفبين) ـ

هو كل تجريد يحصـــل نتيجة تطبيق العلـم والتقنية على السيرورة الاقتصادية بهدف ايجاد منتوج جديد أو خدمات جديدة أو تحسين الموجود منها ••• أو زيادة فعالية العمليات الاقتصاديـة التي تجري عادة من أجل تخفيض التكلفة • (الوظائف المؤتمتة) • ولا يتعـد هذا التعريف كثيراً عن التعاريف التي ترد في القواميس مع تبديل مركـز الاهتمام • فما كان يعدّ في الماضي من وجهة نظر العلوم البحتـه حثالة أو أثـراً آثار العلـوم في الاقتصاد ، يصبح اليوم هدفاً أسياسياً ، فالتكنولوجيـا الحديثة تعبرّ عـن وجودها فـي المجال الاقتصادي بميزاتها المعروفة ــ التـوازن الذاتي ، تطبيـع أساليب الانتاج ، التخطيط ــ اضافة الى العمليات المبدعة التي تترجم ديناميكيتها • وسيتضح بسهولة انه إذا كان التقدم التقني سبباً رئيساً لتوحيد المؤسسات الصناعية وتجميعها فإن هذه المؤســات تشكل البيئة الملائمة للابتكار العلمي والتقني • كما تتضح أيضاً علاقة التقدم العلمي باستخدام العلم للاغراض الحربية ، حيث تكون مؤسـسات الدولة زبائن للمنشآت الكبرى • إضافة الـى العلاقة المتبادلة بين التقدم التقني وتبدل أسعار المنتجات وغيرها وغيرها ••• ولكن الشيء الهام هو التجديد أي ادخال الجديد نوعا وكما مما يشكل وتيرة التطور التكنولوجي • ومن الخطأ أن نجعـل من ادخال الاجهزة الجديدة نتيجـة خالصة لاستعمال الاتمتة ، كما انه من الخطأ ردّ هذه الفكـرة الى فكـرة الابتكارات الفرديـة (ثمرة الصدفة وحرية العمل الحرفي) • وإذا كان التجديد هو المفهـوم المنظّم الذي يسـمح بوصف التقدم التقني على نحو لا يأخذ بالناحية الايديولوجية فإنه سيفيد في تقويم التماسك المنطقي لعالم آخذ بالتوسع ــ أي لصيغة تكنولوجية ثقافية ــ في مقابل عوالم أخرى بطيئة في تطورها وتوسعها (حيث التكنولوجيا مجرد تقليد) وهكذا يصبح مفهوم التجديد وظيفة تاريخية ومميزة بالنسبة للتكنولوجيا الغربية • وقد أعطيت وجهة النظر الماركسـية (ضمن المدرسة الاقتصاديـة) مكاناً متميزاً لاسباب كثيرة منهـا :

١ ــ الطريقة : فمهما كثرت أعمـال الاقتصاديين الرأسماليين ومهما كانت دقيقة يظل الجهد النقدي ــ في الغالب ــ قاصراً ، حيث يجري كل شيء كما

لو أن النظام الرأسمالي نظام أبدي ، ليس ثمة حاجة الى ايجاد مسوّغات لوجوده وليس على الاقتصاديين سوى أن يقبلوا بالامر الواقع وأن يعملوا في المجال الضيق الذي يفصل بين الواقع ومبالغاته •

٢ ـ وفرة التحليل : حيث لا يمكن تعليل الوقائع إلا إذا كانت جزءاً من مجموعة مفاهيم ربما تجاوزها الزمن أو جرى تحديدها بصورة مبالغ فيها فمثلا : تميل الشركات الرأسمالية بطبيعتها الى التجديد واستخدام تقنية جديدة تلائم العمل المتطور تتضمن تحسينات جديدة ، كما توجد اتجاهات أخرى معاكسة تريد الابقاء على الرأسمال الثابت (الآلات) •• وهكذا تميل الشركات متوسطة الحجم الى المحافظة على أجهزتها بينما تستخدم المؤسسات الضخمة وبسرعة كبيرة العقول الالكترونية الاحدث ، ولا يمكن فهم التناقض هنا الا بتحليل مفهوم التناقض ذاته •

٣ ـ أسباب مبدئية : لان ماركس هو الفيلسوف الوحيد بعد «ديدرو» الذي أسس نظامه على نمط تفني واضح تاريخياً ، مما يعني أن الحدود التاريخية لتطبيق هذا النمط أكبر بكثير مما نظن ؛ إذا ما قبلنا عقائدياً حرفية فكر يتصف بقدر كبير من النسبية •

ويرى ماركس أن التقنية تؤثر في القوى المنتجة التي تشكل بارتباطها بعلاقات الانتاج «المرجع الاخير» الحاسم ويقول بعض الماركسيين : إن هذه المشكلة هي مشكلة فلسفية ويأملون من خلالها اعادة بناء الميتافيزيقا الضمنية في فكر يرفض كل ما هو ميتافيزيقي •

ومن الممكن أن نجد مبررات لاولية الاقتصاد المطلقة : فادخال التقنيات الجديدة يتم غالباً نتيجة ارتفاع الاجور التي تؤدي مباشرة الى خفض الارباح ، ولذلك لا بد من تخفيض عبء الاجور (خفض التكلفة) عن طريق الوسائل التي تقلل من العمل المباشر (استعمال التكنولوجيا في الانتاج) ولكن الاهتمام بالربح فحسب ـ لدى بعضهم ـ دون اعطاء العنصر التكنولوجي حق قدره يعني ممارسة اللعبة الرأسمالية وعدها أمراً ضرورياً محتوماً وليست مرحلة تاريخية مرتبطة بزمن معين وبالتالي يمكن تجاوزها أو مقارنتها بأشكال واقعية أخرى

يمكن تصورها وهناك جملة آراء تـرى أن التصلب الفكري الذي يتمسك به بعض الماركسيين يسير بهم نحو الرأسمالية التـي تتحداهم بمرونتها العقائدية . لذلك يعتقدون أن اعادة اكتشـاف أوليـة العامل التكنولوجي يتمتع بقيمة ناقدة في كل تحليل للبنية التحتيـة أو الفوقية للاقتصاد ــ كأن ندرك مثلا أن المنطق الرأسمالي يطابق فكرة التقدم التقنـي ، أما مسألة توجيهها أو امكانية انحرافها فتلك مسألة فلسفية جوهرية .

والتكنولوجيا هـي العنصر الاساسـي في بنية أسلوب الانتاج الرأسمالي وظهور الصناعة الكبرى هو الـذي يحدد الرأسمالية تحديداً نوعياً ، فهي إذن نموذج تاريخي مرتبط بفكرة تاريخية أيضاً هي الثورة الصناعية (ماركس ف١٥ م١ مـن رأس المال) وتتميـز هذه الثـورة الصناعيـة بنوعيـن متعارضين من التكنولوجيا ، بالانتقال من الصناعة الحرفية الى الصناعة الآلية الكبرى . كان العمال ــ في المشـغل الحرفي ــ يقومـون بأعمال موحدة متشابهة ويكملون بعضهم ولم يكن تقسـيم العمل ليحـول دون تكامل الاعمال تكاملا يقوم على العقلنة . فالمعمـل امتـداد للتخصص الحرفـي . كانت التقنية ــ قبل الثورة الصناعية ــ عبارة عن ارتباط آلة بعامل متمرس وكانت تكنولوجيا المعمل عملية تقليد . ومع ظهور الآلة والصناعـة الكبرى وقعت أزمة العقلنة وتطورت تطوراً تجاوز حـدود المعقول ، فقد ألغى استخدام الآلة ارتباط العامل بوسيلة عملـه وعملت الآلة على تنظيم الانتاج بصورة مستقلة عن صفات القوى العاملة .

وفـي المعمل يسـتخدم العامل آلته أما فـي المصنع الكبير فالآلة هي التي تستخدم العامل ، وهو الذي يقوم بخدمـة الآلة . في السابق كانت الآلة تقوم بعملها بوساطـة العامل أما اليـوم فإن الآلة هي التي تسيّر العامل : في السابق كان العمـال في المعمل يشـكلون جهـازاً حياً ، أما اليوم في المصانع الكبرى فيصبحون جـزءاً لا يتجـزأ من آلة لا حياة فيهـا ، تؤدي عملها مستقلة وتبعد الانسان عن أصالته وتستعبده فيشعر العامل بفرط العقلانية ،التكنولوجية وكأنه مخالف للمعقول . ويطرح سؤال كبيـر : هل استعباد الانسان ناجم عن وجود الآلة أم عن استخدامه لهذه الآلة فـي النظام الرأسمالي الذي يخضع لاعتبارات

الارباح وتضخمها ؟ ولم يكن القصد من هذا السؤال الدفاع عن التقنية وتبرئتها كيفما اتفق وبأي ثمن ، وانما بقصد أن يترك لها قسط من الحياد لتتغلب على حتمية التطور التاريخي ذي الاتجاه الواحد • لهذا لا يبدو مستغرباً أن يجري التأكيد على اعتراف ماركس بالاولوية المنطقية للعامل التكنولوجي هو الشرط الذي يساعد على التفكير في رد الاعتبار للتقنية ودمجها في الثقافة • ان الاعتراف بالطابع التاريخي المحدود للنموذج الذي كان نقطة الانطلاق ، يفتح مجالا نظرياً واسعاً لان استقلال العالم التقني ــ ولو كان جزئياً ــ يسمح بتصور امكانية استعمال جديد وتأويل جديد للظاهرة ــ دون سقوط في عالم الاحلام ــ شريطة أن يبذل جهد نظري كاف لمعالجة هذا الانعطاف • وهنا لا يكون للتقدم التقني من معنى كامن في التطور التقني سوى فكرة التجديد التي تجعله بيّناً باعتبار انها تعبر عن الامكانات (المحدودة)التي في حوزة مجموعة ذات شأن قادرة على تعديل بنيتها بنفسها عبر التاريخ • ان ثقل العالم التكنولوجي يدل على استقلال نسبي ولكنه استقلال واقعي كاف لتوفير أهوال اليأس والاندفاع الجارف على الفكر الموضوعي •

اثر التطور التقني على البنية الاجتماعية :

إن الحديث عن التكنولوجيا على ذلك النحو لا يعني المغالاة في تقويمها ميتافيزيقيا ذلك ان تداول فكرة التقدم التقني دون حذر على يد اتباع لهم إلحاد الناسك انما يؤدي الى تلك المغالاة نفسها ، فقد أهمل حتى الآن الاثر الحاسم للتقنية على الانسان ، ليس لان المسألة عديمة الاهمية وانما لكونها ليست منطقية في المقام الاول • وهكذا يتعذر الحديث عن المسألة الا عندما تتوطد فكرة التكنولوجيا فهل في المعطيات السيولوجية حول هذه المسألة مقولات القوالب مترابطة متميزة لها استقلال ذاتي • وهل تخترق هذه المقولات القوالب الايديولوجية ؟ وبصرف النظر عن النواحي التاريخية (اللهم الا فكرة الثورة الصناعية بصفتها أحد المعالم المعرفية) يقال إن من الممكن البدء بوضع تاريخ زمني لتطور التقنية انطلاقا من الاثار التي تخلفها في المجتمع وبذلك نكون على

أبواب عصر جديد يطلق عليه اسم العصر الذري أو العصر السيرتيكي ويعد مرحلة ثورية من مراحل مسيرة التقدم التقني . ولكن ليس ثمة ما يجيز لنا هذه المخططات وهذه الاستباقات ، اننا بالاحرى ازاء مجالات تكنولوجية تغطي بعض القطاعات في الزمان والمكان ، لكن استمرارها مايزال موضع تساؤل ، ان الاكتشافات التقنية لا تنعكس مباشرة على المجتمع ، والالتواءات مفرطة الضخامة . فمن اين ننطلق إذن ؟ من معايير سوسيولوجية أم نفسية ؟ من فكرة التضامن كما عبر عنها « دركهايم » ام من « ذهنيات عامة » من الواقع الذي نحياه : التعب والغربة والبطالة وغيرها ... الى آخر ما هنالك مما يتحدث عنه « ج. فريدمان » أ « ر. ليدرو »[1] ؟ ام من معطيات سياسية ـ اجتماعية مثل : الحرب والديمقراطية والفاشية والعنصرية ؟ ـ مهما كانت صحة الاوصاف التي نحصل عليها فلن تبلغ الا قشور الدلالات الصحيحة للتكنولوجيا .

ان ردود فعل المفكرين الممتازين ازاء التكنولوجيا قاسية جداً . انها تتهم ثمرات التقنية (المدن والمباني المشيدة بالاسمنت المسلح ...) بالبرود وانعدام المميزات ، دون أن تتساءل بادىء الامر أي شيء هي المدنية ـ وغالبيتنا أصلاً من الارياف ـ ودون أن ندرك بصورة خاصة أن الاشياء لاتتأثر بما يسقط عليها من تخيل خادع وهلوسة . لاشك ان البنية الصناعية تخلق عدم القدرة على التكيف على المستوى الفردي والجماعي . فقد انتجت جرائم لا توصف كما ونوعا . لكن الآلة لاتنقل قيما اخلاقية أو لا اخلاقية ، واذا كان بامكان الآلة تحديد أعمالنا فذلك يعود الى انها قد حددت خارج اطار أعمالنا . يقال إن الآلة لا تستعبد الانسان اكثر مما تحرره ، والاصح أن تقول : إنها لا تأبه به ، غير أن كبرياءنا يرى في هذه اللامبالاة نوعا من العداء ؛ فليس لانسان المجتمع الصناعي تقاليد ولاثقافة متكاملة لهذا ألصق اللعنة بالتقنية. وعدها مسؤولة

---

(١) ج. فريدمان : الى اين يسير العمل الانسان . العمل المجزأ . الآلة والنزعة الانسانية .

ور. ليدرو : البطالة في ضوء علم الاجتماع .

عن هذا الفراغ المؤلم الذي يبرز في دائرة الشعور أو اللاشعور الجماعيين فراغ يدل على عدم وجود فلسفة سياسية ازاء العلم والتقنية .

وقد تبنت الايديولوجيات السياسية والاقتصادية بسهولة ، هذه اللامبالاة والنظرة الى التكنولوجيا كشيء خارجي وذلك في غياب فكر فلسفي متماسك ومع ان التكنولوجيا لم تمس ، لأن الذين تبنوها قد تخلفوا عن اساليبهم العملية وتنكرت ألتكنولوجيا بدورها لهم ، فقد تغير معناها ودورها بالنسبة للانسان العادي واتخذت صفات القدر الشامل . أصبحت التكنولوجيا ثقافة خارجية نالت هويتها من الداخل .

وتدعو الحاجة اليوم الى مزيد من الفكر النقدي للحصول على الاستقرار بعد الحرب التي قادها فكر غير معقول يؤمن ان المطالبة بفرط العقلانية التقنية كافية لبلوغ فرط العقلانية بنفسها . ويمكن الاسترشاد في دراسة هذه الافكار الخاطئة بمؤلفات كثيرة تطلق عبارة « البنية التقنية » على الاطار الفكري والكيان الواقعي اللذين يرتسم من خلالهما « النظام الصناعي » . تدل هذه الفكرة المجردة على تنظيم محكم في توزيع الاختصاصات في العلاقات بين المال والمستخدمين من جهة ورب العمل بمعناه التقليدي من جهة أخرى والذي يملك ــ وفق تلك المؤلفات ــ سلطة اصدار القرارات النافذة المتعلقة بالانتاج ، حيث يقوم النظام بترشيد الانتاج تبعا للاستهلاك لانه وحده قادر على تصور الاستهلاك وادارته ، وهو وحده المسيطر على رأس المال ولا يملك فيه رب العمل والمساهمون الا سلطة رمزية وهامشية . فتحل التكنولوجيا محل الملكية .

بهذا المعنى يكون التخطيط إسناد رأس المال الى الذكاء المنظم ، وتتلاشى صورة المتعهد وراء صورة المفكر ، الا أن ذلك لا يعني اعطاء الافضلية للفكر الفردي . ذلك أن الدلالة الاخيرة لمفهوم « البنية التقنية » تبرز على صورة وعي ضرورة زوال الفرد لصالح مجموعة منظمة من القدرات العقلية المتكاملة المغفلة إن صح التعبير ، التي تصبح عامل الانتاج الحاسم وتتصف بالبعد عن القيم الاخلاقية كما هو شأن الآلات .

وهكذا يكون تعريف « البنية التقنية » بأنها الترابط الشامل مع انكار شأن الفرد بوصفه فردا . ويلقى مفهوم « الشركـة » على الصعيد السوسيولوجي أفضل نموذج « اقتصادي » له : نموذج الشركة المغفلة . وتحل محل الصورة الكلاسيكية الهرمية في المؤسسة الرأسمالية (في القاعـدة : جماهـير العمال ، وفي القمة : رب العمل وحده) صورة دائرية يظهر في مركزها رب العمل تحيط به طبقات متتالية من تقنيين ومستخدمين وعمال ومساهمين . ولكن العلاقـات داخل الكيان الكلي شعاعية في الاتجاهين انطلاقا من الدائرة المتوسطة التي تمثل « البنية التقنية » ومما يبعث على المزيد من السخرية التخلي عن المساهم وصاحب رأس المال بالمعنى الكلاسيكي ودفعهما دون هوادة الى جحيم الضياع والاهمال ان اهداف كل منهما ودوافعه في المؤسسة الصناعية مرتبطة بأهداف «البنيةالتقنية» ودوافعها التي تفرض نفسها كطبقة حاكمة مسيطرة وتعمل كل مؤسسة كبـرى وكأنها نظام سياسي حقيقي له قيادة جماعية ذات سيادة وآلية لامبالية يمكن عندئذ أن نقول إن التكنولـوجيا قـد أصبحت علما لانتاج الخرافـات الاقتصاديـة والسياسية : أساطير تفيد واضعيها من أرباب الثقافة الحقيقيين وسادتها ، أساطير ابدعت بعناية وعن قصد ــ لكن من المعلوم أن ما تتميز بـه الخرافة بافتراضها منظومة دلالات ، بافتراضها لغة ، هو أن تكتسب في نظـر مبدعيها نوعا مـن الاستقلال ودينامية خاصة وان تجعل مـن واضعيها اسطورة ، وتشكل هـذه الاساطير السياسية التقنية الاجتماعية عوالم ثقافية متماسكة في مبناها غزيـرة المعنى في تعبيرها صفتها الاساسية أن أناسا عاشوها مرغمـين فيها كالطبيعة في صيغ الفوري والشيء نفسه وحرية الاختيار . هذه الصفات السيكولوجية ذات المظهر الطبيعي الكاذب وهذه الحيل الغزيرة جزء من كذبة غير معقولة ، لاتساهم التكنولوجيا فيها الا كوسيط ظرفي . أضف الى ذلـك ان إستقلالهـا يحسن الدفاع عن نفسه ويرتـد على مشجعي هـذا الغزو الخاطف ويهزمهم حتى ولو خدعهم مؤقتا سراب النصر . تعلمنا الآلات استراتيجية لعبـة الاتصالات التي لا نهاية لها : ولكن الغش في هذه اللعبة شر من الخسارة : ولقد أخـذ الانسان في تعلم ذلك على حسابه .

الانسـان الآلـي :

ارتبط انتشار الثقافة الغربية في آسيا الصغرى بظهور الحديد ، فسرعان ما أصبح تعدينه صناعيا وما ان ذاعت أسرار صهر الفلزات الحديدية حتى خلق التطور الزراعي ـ المرتبط بالتعدين بروابط متينة ـ شروطا اجتماعية ذات أبعاد ثقافية لم يسبق لها مثيل ، الثورة الصناعية التي حدثت في القرن الثامن عشر ليست سوى امتداد لثورة أساسية أحد معانيها الجوهرية عدّ العمل البشري تسريعا لخطوات الزمن (كانوا يتصورون ان المعادن تنضج ببطء في جوف الارض) فالحداد والكيميائي يحطمان نظام الطبيعة ويعدلان فيها وفي الوقت نفسه يهبان الانسان سلاحا شاملا . ان علمنة الحديد المستخرج من الأرض يذكر بحادثة عنف ، بسرّ أذيع ، بشخصية بطولية صانعة للحضارة وملعونة ، هذه العلمنة لاتشكل الا الطبقة السطحية من مجموعة عقد متعلقة بالانسان القابض على السلطات ـ سيد الحديد والنار ، الحداد ، الحرفي ، المبتكر ، الذي علت قيمته لكنه ظل دوما فريسة قلق أصم وعرضة لان يضحى به فداء لغيره . الدفاع عن « المعدن البخس » لدى اليونان يقلب اسطورة البدء في مضمونها لا في شكلها وفي الدور الذي تلعبه . وقد ذكرت في كتاب «هزيود» « الاعمال والايام » ملحمة قصة الاجناس البشرية التي أعقبت « برميثيوس » على الارض وزالت على التوالي ، يتناسب كل جنس بطريقة سرية مع معدن من المعادن : الذهب ، الفضة ، البرونز ، الحديد . تشير رمزية المعادن الى رؤية انسانية متشائمة في التاريخ ، ومن الرمزية تتألف البنية الاسطورية ايضا ويتشكل طراز تكنولوجي لاشعوري لمجموعة الاساطير اليونانية باعتبارها مجموعة منبثقة من اسطورة البدء . يعيش رجال الذهب عيشة الآلهة ، انقياء بطبيعتهم وكذلك رجال الفضة ولو بدرجة أدنى . رجال البرونز محاربون وهذا وضع وسط بين الآلهة والناس . أما الحديد فيصل المرء به الى آخر درجات العنف والظلم والنجاسة وقد نجمت عنه « كارثة الاطلنطيد » . باختصار يشتمل هذا الموضوع على تكنولوجيا خفية تترجم بلغة اسطورية : حيث يتم الحصول على الذهب والفضة بأساليب تقنية كالسبك والصب أو بالاسلوب

القديم ، في هذه المجموعة من العمليات لا تتعرض المادة للطرق أو الضرب العنيف . يشير النظام الوسط الذي يتمتع به رجال البرونز الى أساليب صناعة الخلائط ، أما عمليات تعدين الحديد فتبدو وكأنها تجاوز واعتداء على القواعد العامة ـ أو اعتداء على المحرمات والرابطة بين الحديد والدم تدل على محرم جنسي يتصف به الحداد الذي تجاوز القواعد العامة فأصبح مذنبا كسفاح رمزي . ومن الواضح ان الحضارة اليونانية نفسها ـ ويزعمون انها معادية للتكنولوجيا ـ لا تفرق بين الافكار الميتافيزيقية والاخلاقية وبين ميثولوجيات الاعمال التكنولوجية . ذلك أن الاساطير التكنولوجية أساسية وهي تدفع الى اعماق اللاشعور الخفية عند الانسان سلاسل من المعاني التي تؤكد على فقدان طبيعة خلقت للجنة في سبيل الحصول على ثقافة تم اكتسابها بالعنف وتجاوز الحدود والبؤس .

تشبه الايديولوجيات السياسية الغربية في بنيتها ووظيفتها بنية الاساطير ووظيفتها ويمكن تحليلها على غرارها أيضا ـ حسب رأي « ليفي شتراوس » ، واننا لندرك بصورة أفضل ردود فعل المفكرين ازاء التقنية : ان حلم « امبادوقليس » في طبيعة هالكة ينشر اللعنة الشاملة على العمل التقني . اما حلم « برميثيوس » في طبيعة مستعادة على يد التقدم التقني فيقلب نظام العناصر في الاسطورة دون ان يضر ببنيتها الاساسية : و « المجتمع اللاطبقي » و « مجتمع اوقات الفراغ » انما يعنيان عهدا ذهبيا تحقق بالحديد والنار . ومازالت بقايا اسطورة الحديد والنار ماثلة للعيان حتى اليوم ولم يحل ستار « الموضوعية » الذي اتخذته دون عزل بعض الفئات القليلة ـ المتشردين عند « غوركي » والغجر واستبعادهم باعتبارهم الحفظة الاسطوريين لاسرار التعدين والتقاليد التي تضم هذه الاسرار كما تقول الاسطورة . كيف نعلل إذن الفراغ الثقافي الذي تتصف به الحضارة الغربية العاجزة حقا عن استيعاب فكرة التقدم التقني دون أن تجعلها ايديولوجيا بوجه عام ؟

لقد حصل العالم التكنولوجي الغربي على استقلاله بالانفصال عن المنابع الثقافية وتقاليد علاقته بالمادة وهذا هو المعنى النهائي للثورة الصناعية . تختلف

الايديولوجيات عن الميثولوجيا بأن الاولى انفصلت عن الواقــع ، في حين أن الثانية تبنت الواقع واحتضنته كسر غارق في أعماق الرموز ، واليوم وعلى الرغم من كل ملابسات يعد هذا السرّ صلة الانسان بالمادة .

ليس القصد قلب منحى التاريخ : لقد ماتت التكنولوجيا الحرفية نهائيا في الغرب ، لكن العمل في سبيل خلق شعور لدى الانسان الغربي بأنه أقل غربة عن التقنية وانه آخذ في الحوار معها ، يعني اولا انه يدرك ان التكنولوجيا حلّ من الحلول المطروحة ، لا هو أسوأها ولا هو أفضلها . كما يعني أيضا انه لا تناقض في التحدث عن تكنولوجيا المجتمعات المختلفة (التي تسمى بدائية). والعقبة إذ ذاك مذهب نشوء وارتقاء ساذج .

هناك مــن يقترح تصنيفا للثقافات يستند الى معطيات تكنولوجية (ليزلي وايت وغيره ..) : أي كمية الطاقة الموضوعة بتصرف الفرد . وهناك مــن يقترح تصنيفا أو معيارا آخر : الاستفادة الكاملة من موارد البيئة .ان تكنولوجيا الهدر تحلّ في درجة أدنى بكثير من ثقافة الاسكيمو التي حققت أقصى درجة من التلاؤم في وسط غير ملائم . ليس ثمة حركــة بسيطة : فالانسان الغربي تعوزه عشر سنوات عــلى الاقل من الــدرس والممارسة لكي يتعلم صنع فأس قاطع من الصوان بشكل صحيح مماثل لفأس العصر النيوليتي . ومــن السهل اتهام الانسان بالعجز عن استخدام الادوات التي لا تلائم البيئة واكثر من ذلك تلك التي لاتتلاءم ولا تتكامل مع تقاليده أي التي تستند الى عناصر مكتسبة من ثقافات الغير مثال : مشاكل زراعة الحمضيات في افريقيا (حيث التربة لاتصلح لاستخدام الجرارات ذات السكة العميقة . مما أدى الى عــدم اهتمام السكان نوعا ما بهــذه الآلات) وتعني أخيرا ان الفــارق بــين التكنولوجيا المعــاصرة وتكنولوجيا الاقوام البدائيــة لايمكن تحليلها بالاستناد الى نظرية تعتمد القيم الاخلاقيــة ولكــن بشكل اكثر بساطة استنادا الى الشروط السوسيولوجية في خزن المعلومات ونقلها وبعبارة أوضح ، الى وجود تقليد سرّي تتضمنه الاساطير (الباطنية) أو الــى مطالبــة بطرائق ومبادىء شاملة (الانفتاحية) تلعب دور الايديولوجيا . هناك من جهة التكنولوجيا التي تستبطن الثقافة وتندمج فيهــا

ولكنها تكاد تكون بعيدة المنال وتخضع لطقوس تدريبية وتحافظ عليها بعض الفئات التي تملكها وتبقيها سرا ، ومن جهة أخرى ، تلك التي تظهر بأشكال خارجية بسبب فشل الفكر الموسوعي الديمقراطي الذي لم يستطع أن ينجز ما وعد به ـ ويأمل بعضهم أن يكون هذا الفشل مؤقتا ـ اذ أحيا الاشكال الاقطاعية الغابرة والبسها لباسا تحرريا ، وجمد ماهو شامل في قوالب خصوصية ذات قيم . وضمن هذين المجالين لا تلتقي التكنولوجيا بالانسان الا في نقطة اللانهاية التي تعد نقاطا خيالية تلتقي فيها الثقافة مع الطبيعة بعد مسيرة اهليليجية لا تلامس مطلقا المحاور الانسانية والاجتماعية حتى ولو امكن ان تتصور ـ وهذا هو دور الفلسفة ـ خطوط اتصال عرضانية على صعيد اللغة .

لانقاذ التكنولوجيا لايجوز للفلسفة الغربية ان تلقي ظلها عليها وانما ان تشبع بها . لنعد الى ذلك المقصد المثالي الذي كان ضمن المشروع الموسوعي ونذكر بتقاربه مع الفكر الطوباوي ، هذا النوع من التفكير نافذ دقيق ومنظم فيه تقوم صلات بين المجرد والمحسوس ، صلات غريبة ولكنها تدل على بطلان التصانيف الموجزة ، الطوباوية أكثر من عقلانية ، ويمكن عدها صيغة شعرية اتخذها ومايزال يتخذها أحيانا هذا الوعي الواضح الى حد ّ والثابت للضرورة التكنولوجية الملقاة على عاتق الفلسفة . ويمكن أن نرى على أية حال ان التقهقر الحالي للفكر الطوباوي الذي تحدث عنه « كارل مانهايم » يوضح هذا الانفصال سابق الذكر . وكما أن الموسوعة ليست سجلا احصائيا وحسب للاساليب التقنية وعملا سياسيا رفع من شأن العمل وانما هي ، في تخطيطها واعدادها ، فكر تقني يدور حول التقنية وصورة منظمة ومترابطة ترابطا ميكانيكيا لحالة العلم والثقافة ـ كذلك فان الافكار الطوباوية المبنية على نماذج تقنية : المرآة (موتسكيو) المنظار (سويفت) تكشف بفضل سيمياء خفية عن رغبتها في الوصول الى ما فوق العقلانية ، وترغب في نهاية المطاف ان تكافىء بين الخيالي وما فوق الواقع عند الانسان ، هذا التكافؤ يشكل أساس الموضوعية الطوباوية ويمنحها الفعالية وصفات التجربة الفكرية الحقة ، وتبلغ الطوباوية ضرورة لايستطيع العقل في عمله التقليدي اكثر من ملامستها

دون أن يستطيع بلوغها ، وذلك بفضل ثباتها المصطنع واسلوبها الدقيق في الوصف وطابعها المكثف الصامت ولانها تقيم ــ بآلية سيبرنيتيكية ــ نموذجا في خارج الفكر الذي يحتوي عليه ، وذلك دون أن توحي الينا بأية مغامرات على طريقة «روبنسون كروزو» ، من ناحية أخرى ، ان عبارة « مغامرات روبنسون » وقد أساء الرومانيون على أية حال فهم عبارة « مغامرات روبنسون» أنها طوباوية تقنية وتكريم للعمل والانتاج المنظم تلك النصوص التي كتبها « دوفوا » ولن يتم فهمها فهما صحيحا الا اذا أدرك ثانية دورها باعتبارها نموذجا للمجتمع الغربي ، مجتمع المؤسسات المركب على شكل اسلوب انتاجي طوباوي ، هذه الطوباوية التي أصبحت واقعا حيا الى درجة تعمي الابصار .

الانسان الآلي ــ اسطورة العلم الخيالي المستقبلي الذي لعب حقا على الرغم من جهود الكتاب دورا ايديولوجيا أكبر بكثير من الدور الاسطوري ــ يمكن أن يصبح الشخصية الاساسية لكل أفكار الطوباوية الحديثة إذا ما أراد المرء أن يتجشم عناء التفكير فيه قبل القاء الاوهام المعدة سلفا عليه . وتعود بنا الذاكرة الى الحداد الافريقي ــ الخداع المخدوع ــ وهو الرمز الاولي الذي يربطنا بالارض عندما يتحد الحلم والواقع .

وليس غريبا ان يقترح على الفيلسوف المعاصر موضوعان للدراسة : الانسان الآلي والحداد ، وهما القطبان المتعاكسان والمواطنان العميقان لثقافة تاهت ففقدت روح المغامرة ، لكن واجبها ان تجد القدرة الكافية في ذاتها لتعرف انها ما تزال على قيد الحياة .

الفصل الرابع

الفلسفة والايديولوجيا

ـ تعريف الايديولوجيا .
ـ الايديولوجيا وفلسفة الانوار العقلانية .
ـ الايديولوجيا والماركسية .
ـ كارل مانهايم والايديولوجيا .
ـ الفلسفة والسياسية والايديولوجيا :

ـ النظرة الفلسفية الى السياسة .

ـ التفكير الفلسفي في السياسة ـ هيجل .

الفلسفة والايديولوجيا

ليس لاحد أن ينكر اليوم أن مفهوم الايديولوجيا قد أصبح مفهوماً معترفاً به في الفكر المعاصر ، فقد أصبح من أكثر المفاهيم شيوعاً ، كما أصبح اللفظ من أكثر الالفاظ تداولا ، ولكن معناه ظل من أكثر المعاني اثارة للجدل ، ومن ثم فهو أقل المفاهيم ثباتاً . انه عند بعضهم مفهوم ، بل حتى مفهوم علمي ، وعند آخرين ، معنى مبهم ومبتذل ، حتى يمكن أن يكون سبّة ، مما يظهر أن المفهوم نفسه قد بات موضوعاً لعملية أدلجة مكثفة فالمكتوب في هذه المسألة كثير ومتعدد الاتجاهات ، ومنه نصوص جدالية ، ومناقشات لو أتيح لها أن تنمو الى حدودها القصوى لاعطت انعكاساً حياً . وهي على كل حال امتداد للتنازع والنقد والصراع الايديولوجي منذ ولد هذا المصطلح . أما كيف يتم التوجيه في الايديولوجيا ؟ فتلك اشكالية يجري التنافس اليوم عليها .

تعريف الايديولوجيا :

ايديولوجيا : مصطلح حديث ينسب الى الفكر السياسي الفرنسي المعاصر لثورة /١٧٨٩/ تولت نحته عن اليونانية ، شعبة العلوم الاخلاقية والسياسية في «معهد فرنسا» ومعناه الحرفي «علم الافكار» وكانت «مدرسة الايديولوجيين» برئاسة الفيلسوف انطوان ديستوت دي تراسي (١٧٥٤ ـ ١٨٣٦) وراء هذه التسمية فقد أرادت لهذا المصطلح الجديد أن يحل محل «الفلسفة» أو على الاصح محل «الميتافيزيقا» التي دالت دولتها على أثر ما أحدثته الثورة الفرنسية من تغيرات اجتماعية وسياسية وفكرية حتى على مستوى المصطلحات والاسماء كتعبير عن قطع الصلات مع النظام السابق . وإذا كانت الإيديولوجيا تعني اليوم جملة من التصورات والافكار التي تقترب من مفهوم المذهب السياسي ، فان هدف

جماعة الايديولوجيين من ورائها ، كان تأسيس «علم للافكار» أو منهج علمي عقلاني تجريبي ، يعنى بدراسة الافكار والمفاهيم المجردة ويبحث شروط مطابقتها للحقيقة بحيث ترقى بالفكر والعلوم الانسانية الى درجة من اليقين توازي اليقين بالرياضيات والعلوم الطبيعية من حيث اعتماد التجربة والملاحظة والابتعاد عن الخرافات والاحكام المسبقة . وإذا كان الايديولوجيين يصرحون بأن «اللاهوت هو فلسفة طفولة العالم و .... عليه ان يخلي الساحة ..» فإنهم لم يتوقعوا أن تخلي الايديولوجيا نفسها الساحة بهذه السرعة . فقد كانوا جمهوريين معتدلين أو مفكرين أحراراً خيل اليهم أن انقلاب نابليون في ٩ تشرين الثاني ١٧٩٩ قد استرد للافكار الليبرالية حريتها وان صاحب الانقلاب وعضو «معهد فرنسا» سيحفظ للثورة نظامها الجمهوري وللفكر حريته ويمنع عودة الارهاب . ولكن المنقذ الذي انتظره الايديولوجيون ، هو الذي أعطى الايديولوجيا تلك الصفة الازدرائية التي كانت تطلقها هي على الميتافيزيقا والدين ، حتى زعم نابليون انه مبتكر هذا المصطلح (الايديولوجيا) ولكن ليس بصفته علماً بل بصفته وصمة تحقير .

لم يحل نابليون دون عودة الارهاب ، بل نصب نفسه حاكماً مستبداً وقنصلا مدى الحياة ثم امبراطوراً . وإذا كان الايديولوجيون يرون الكاثوليكية ديناً ميتاً ويطالبون بأن يحل «انسان الطبيعة» محل الانسان الديني ، فإن نابليون وقع مع بابا روما عام ١٨٠١ اتفاقاً سوى بموجبه خلافات الدولة مع الكنيسة على حساب المبادىء الثورية ودافع عن نفسه بقوله : «يقال انني بابوي ، أنا لست شيئاً ولا أؤمن بالاديان . فقد كنت مسلماً في مصر وسأصير كاثوليكياً هنا ، فليس هنالك من يقدم للدولة سنداً ثابتاً ودائماً غير الدين» وهكذا أقصى نابليون الايديولوجيين عن مراكز التوجيه وشتتهم واقتاد بعضهم الى السجون بصفتهم ملاحدة يرغبون في تدمير النظام الاجتماعي وأخذ يغدر بهم ويتباهى بأنه سدد لهم ضربة قاضية حين سماهم بهذا الاسم . ولقد لحق هذا المعنى التحقيري الذي أطلقه نابليون على الايديولوجيا بصفتها صناعة أحلام وثرثرة فارغة وأفكارا مجردة جوفاء لا صلة لها بالواقع .

ولكن كراهية نابليون للايديولوجيا تعود في الواقع الى خوفه منها ، من النقد والنقض ، بدليل تلك اللفظة الجديدة «الايديوفوبيا» التي نحتتها «مدام دي ستال» نصيرة الايديولوجيين لتشير بها الى خوف نابليون من الايديولوجيا ، وتفسير كره الحكام المستبدين لها . وهكذا ظل الموقف من الايديولوجيا حتى اليوم ، يتردد بين هذين القطبين : (السخرية والخوف) ، السخرية من الايديولوجيا بصفتها تمثل حلماً طوباوياً يهرب من الواقع الى عالم التصور العاجز عن المواجهة ، والخوف من الايديولوجيا بصفتها تصوراً نقدياً للواقع يتجاوز ما هو كائن الى ما يجب أن يكون ويدين الحاضر باسم المستقبل.

الايديولوجيا وفلسفة الانوار العقلانية

إذا كان العلم نقيض الايديولوجيا فإن مدرسة دي تراسي التي كانت تهدف الى تأسيس الايديولوجيا كعلم هي إحدى التيارات التي عرفها التاريخ تحت اسم «فلسفة الانوار العقلانية» .

وإذا كانت كل طبقة صاعدة تحمل تصوراً جديدا للعالم ، يكرس وعيها لنفسها كطبقة منفصلة عن النظام القديم ويكرسها في الوقت نفسه حبقة فائدة في وعي الطبقات الاخرى ، فإن فلسفة الانوار قد عكست رؤية البرجوازية الصاعدة لنفسها وللعالم واسقطت عليها الصورة التي تحب أن تتعرفها فيها الطبقات الاخرى ، فالبرجوازية الصاعدة كانت بحاجة الى العقل الذي يحكم بأن يكون المالك هو الحاكم ومن لم يعد مالكاً ينبغي ألا يظل حاكماً ، والبرجوازية الصاعدة طبقة تملك وتطمح أن تحكم وهي ليست بحاجة الى العقل من أجلها فقط بل من أجل علاقاتها مع سائر الطبقات الاخرى ولما كان من مبدأ العقل أن يكون واحدا عند كل الناس والطبقات وشاملا ، ينبذ كل خصوصية ؛ حتى خصوصية الطبقة ، ولما كانت البرجوازية لا تريد أن تتعرفها الطبقات الاخرى كطبقة ضيقة لانها بحاجة الى تأييد سائر طبقات المجتمع من أجل تقويض النظام القديم ، فإنها تحاول فرض نفسها كطبقة شمولية تمثل كل طبقات المجتمع بحيث ترى فيها الطبقات الاخرى تجسيداً لمبدأ الشمولية القومية التي تعلو على كل خصوصية طبقية

لهذا تفترض نفسها وتريد أن يفترضها الآخرون على أنها هي الامة وهذه الحاجه الى الشمولية هي التي حددت حاجتها الى العقل ، ومن شمولية العقل يأخذ التحرير مظهر الشمولية ، فليست البرجوازية وحدها التي تقوم بالتحرير بل الامة كلها وهنا تتداخل المقاييس وهنا تكون ايديولوجيا الانوار شمولية لانها عقلانية ، وعقلانية لانها شمولية ، كانت القاعدة التي تستند اليها الايديولوجيا العقلانية البرجوازية ، هي ولادة نمط الانتاج الرأسمالي التي أدت الى تطوير سريع للعلم والتقنية وفتحت باب التفاؤل بسيادة العقل والمعرفة وانقشاع الجهل ... والامل بأن «تلك اللحظة التي لن تشرق فيها الشمس على الارض الا لتنير رجالا أحراراً ، والتي لن يعود فيها من وجود للطغاة والعبيد والكهنة وأدواتهم السخيفة أو المرائية الا في التاريخ أو على المسارح» (كوندرسيه) . تقول مدام دي لامبير : «أن تتفلسف يعني أن نعيد الى العقل كل كرامته وأن نرجع اليه كل حقوقه ؛ أن نرد كل شيء الى مبادئه الذاتية وأن نهز نير المعتقدات الشائعة والوجاهات» وأصبح الفيلسوف بنظر ديدرو هو ذلك الذي «يدرس بقدميه كل ما يستعبد جمهوة الاذهان ويجرؤ على التفكير بنفسه ، ويرجع الى منبع المبادىء العامة الاكثر وضوحا ولا يقبل بشيء الا بناء على شهادة الحواس والعقل» .

لقد كان مشروع التنوير مشروعاً تهديمياً بالدرجة الاولى ولا بد للبرجوازية الصاعدة من هدم العالم القديم قبل أن تؤسس عالمها الجديد ولكن ذلك كان يتطلب وجود النقد العملي الى جانب مشروع النقد النظري الفلسفي أو على حد تعبير ماركس : يتطلب التضامن بين سلاح النقد والنقد بالسلاح وهذا لم يخطر ببال فلاسفة الانوار ، وهنا تكمن النزعة المثالية أو الجانب اللاعقلاني في عقلانيتهم فقد كانوا يتصورون أن تحويل العالم هو مشروع فلسفي بحت وان تطور المجتمع ينتج عن تطور الافكار وان وعي التاريخ هو محرك التاريخ . وفاتهم امكانية أن تكون الفلسفة قد بدأت تتصور أن في مقدورها تحويل العالم لان العالم نفسه قد شرع بالتحول وان التاريخ هو الذي ولد عقله وليس العقل هو الذي ولد تاريخه .

ومع ذلك فإن ايديولوجيا الانوار ، ايديولوجيا القرن الثامن عشر كانت تمثل تقدماً فعلياً قياساً بايديولوجيا القرون الوسطى حتى بالنسبة لايديولوجيا القرن السابع عشر ، حيث كانت ايديولوجيا القرون الوسطى هي اللاهوت وايديولوجيا القرن السابع عشر هي الميتافيزيقا ، وإن كانت الميتافيزيقا تمثل تقدماً فعلا بالنسبة الى اللاهوت .

كانت مهمة اللاهوت تبرير العالم القائم بكل ما فيه من ظلم يجبر التضحية على الاعتراف بالجلاد بتمويه ونسبتها الى الحكمة الإلهية . وقد صاغ عقلانيو القرن الثامن عشر نظرية «العقل الطبيعي» بالتعارض مع نظرية «العقل الإلهي» التي تؤكد قصور العقل الانساني وتدعي ان الحقيقة سر إلهي ، وان البشر طبقات، سادة وعبيد منذ الولادة لان العقل فيهم غير متساوٍ الى آخر ما هنالك مما قلبه العقلانيون رأساً على عقب حين وضعوا مصير الانسان بين يديه وأعلنوا أن كل انسان قادر على التوصل الى معرفة الحقيقة باستخدام العقل الموجود لدى كل الناس بالتساوي

إن نظرية العقل الطبيعي ، على سذاجتها تعدّ خطوة فسيحة على طريق صياغة نظريةالوعي الاجتماعي ، إذ اعتبرت العقل الانساني تجلياً للعقل الطبيعي ولما كان العقل الانساني قد وزع بين البشر بالتساوي فإنه لا يخص اناساً دون آخر ولا فئة دون أخرى ، وإذا وجدت خصوصية فهي خصوصية فئة من الناس تدفعها مصالحها الضيقة الانانية الى تزييف الوعي الانساني وترويج الخرافات كحق الملوك الالهي وعصمة الكنيسة وقداسة آبائها ووطنية القادة وشرعية انقسام الناس الى أحرار وعبيد والى أغنياء وفقراء ، وذلك لان لتلك الفئة امتيازات تريد الابقاء عليها عن طريق ابقاء الجماهير المستغلة غارقة في الجهل وكان ماديو القرن الثامن عشر قد افترضوا أن الدين هو من اختراع الطغاة لتمويه طغيانهم وان الدين — كما يقول دولباخ هو «فنّ إسكار الناس بالحماسة لمنعهم من الاهتمام بالشرور التي يرهقهم بها أولئك الذين يحكمون في هذه الدنيا» . وقال ميلييه : «إن الجهل والخوف هما دعامتا كل دين .. وكلما امعنا النظر في المعتقدات والمبادىء الدينية زادت قناعتنا بأن هدفها الاوحد هو فائدة الطغاة

والكهنة» ولم تكن الافكار السائدة زائفة وخاطئة لان أصحابها عاجزون عن ادراك الحقيقة ، وانما لانهم لا يريدون للحقيقة أن تعرف حتى لا تنكشف أنانيتهم وامتيازاتهم لاولئك الذين يرزحون تحت وطأة استقلالهم فالايديولوجيا إذن في نظر ماديي القرن الثامن عشر وملاحدته هي وعي كاذب أو خدعة واعية هدفها تبرير المصالح الخصوصية ، وإن كنا لا نستطيع الافتراض بأن زيف الايديولوجيا هو دائماً زيف متعمد وان الوعي الكاذب هو دائماً خدعة واعية لاننا لا ننكر أن العجز عن ادراك الحقيقة ليس مسألة ارادة لانه قد يكون ناتجاً عن ضعف مستوى التطور المادي للمجتمع ومع ذلك فقد كان لمسألة المصالح هذه أسهامها الايجابي في التأكيد على أن الوعي الاجتماعي متضامن دائماً مع المصالح المادية لفئة سائدة ، على نحو ما يقول توماس هوبز : «انني لا أشك في انه لو تعارضت النظرية القائلة بأن مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين مع حقوق رجل حاكم .. لاقصيت جانباً ..» كما أكدت ان تصحيح الوعي الكاذب لا يتم عن طريق تصحيح الافكار وحدها وانما أيضاً عن طريق تعديل شروط البيئة الاجتماعية وتحرير المجتمع من الفئات ذات المصالح الخصوصية التي تقود عملية تزييف الوعي الاجتماعي . فقد نحت مفكرو القرن الثامن عشر كلمة الايديولوجيا لتكون علماً للافكار يميز الوعي الصحيح من الوعي الكاذب ولكن قيل عن محاولتهم هذه إنها ايديووجية ، فبدلا من أن تكون الايديولوجيا علماً للافكار أصبحت هي نفسها جملة من الافكار وبدلا من عقل الايديولوجيا انتهوا الى إقامة ايديولوجيا العقل ، فأصبح ما يريدون تفسيره هو نفسه بحاجة الى تفسير .

الايديولوجيا واللاعقلانية

برهنت البرجوازية على أن الحرية التي استولت على السلطة باسمها هي الحرية البرجوازية بكل أبعادها وأثبتت أنها طبقة خصوصية في التاريخ ، إذ أن أول دستور أعلنته الثورة الفرنسية وكان ينص في المقدمة على أن البشر يولدون أحراراً جميعاً ومتساوين في الحقوق ، قد استثنى ٨٥٪ من الفرنسيين

(٢٢ مليوناً من ٣٦ مليوناً) من حق الانتخاب بحجة السلبية ... وايديولوجيا الانوار مع كل طموحها في الشمول والانسان العالمي هي التي وضعت الحدود الطبقية للبرجوازية . فيورباخ ، جلاد الايديولوجيا الدينية ، يؤكد بأن المالك هو وحده المواطن الحقيقي ، ديدرو ، الذي أراد أن يدوس بقدمه كل الآراء المسبقة يقول إن «الملكية هي التي تخلق المواطن ... وحين افتضح أمر البرجوازية وتحولت الى طبقة محافظة ، ظهرت بالمقابل حركة احتجاج لاعقلانيه كرد على تنصيب البرجوازية نفسها قيّمة على العقل . وكان لابد أن يحتضنها الرجعيون والمتضررون من انهيار النظام القديم ، ممن عدوا ايديولوجيا الانوار مسؤولة عما حل بهم من كوارث . فقد قال الاب ساباتييه دي كاستر : «كلما استنارت الشعوب ، زاد شقاؤها» وكانت الردة اللاعقلانية باتجاه اللاهوت ، فقد قال شاتوبريان في كتابه «عبقرية المسيحية» : «ان أواخر ايديولوجيينا وقعوا في خطأ كبير حين فصلوا تاريخ الفكر الانساني عن تاريخ الاشياء الإلهية وزعموا أن تاريخ الاشياء الإلهية لا يفضي الى شيء ايجابي .. فما الحاجة إذن الى معرفة عمليات الفكر إذا لم يكن الهدف ارجاعها الى الله ؟» . ولكن منظر اللاعقلانية ، جوزيف دي ميستر يؤكد أن «الدولة بحاجة الى الدين حاجتها الى السياسة وكان دي ميستر هذا نصيراً للحكم الملكي المطلق وعدوا للشعب ، نصيرا للايديولوجيا الدينية بل للكاثوليكية ضد جميع الاديان وعدوا للعلم وللعقل يهلل لمحاكم التفتيش الهمجية اللاعقلانية ويصفها بأنها أكثر محاكم التاريخ انسانية لانها حفظت الكاثوليكية من الهرطقات يقول : «ان التاريخ يجيب أن أكثر الحكومات طبيعية بالنسبة الى الانسان هي الحكومة الملكية .. وان أكثر الملوك قسوة واستبداداً وتعصباً هو الملك الشعب ... العلم نوع من الحامض الذي يذيب كل المعادن باستثناء الذهب (أي الدين) وما من دين ، باستثناء دين واحد (الكاثوليكية) يمكن أن يصمد لامتحان العلم ...

ولكن إذا كان كل اتباع الثورة المضادة قد انضموا الى اللاعقلانية ، فلا يعني أن معسكر اللاعقلانية برمته قد انضوى تحت لواء الثورة المضادة ، بل ان هناك من يؤكد أن اللاعقلانية في بعض مظاهرها كانت احتجاجاً ثورياً على

العقلانية منذ اتضح أنها ايديولوجيا خصوصيـة لطبقة خصوصيـة ، وحركة الاحتجاج هذه هي ما أسماه المؤرخون ، الرومانسية .

كان مذهب المساواة الطبيعية ، الـذي قامت الايديـولوجيا العقلانية عليه مذهباً ثورياً لانه ينقض اللامساواة الاجتماعية في ظل النظام الاقطاعي وكان من مصلحة البرجوازية الصاعدة أن تكـون عقلانية ، لان العقل تجريد والتجريد شمول والشمول نفي للخصوصيّة التي تبرر اللامساواة .

ان هذه الشمولية المجردة التي أوصلت البرجوازية الى الحكم تحولت مع البرجوازية الى سلاح للحفاظ علـى امتيازاتها كطبقة مالكـة وحاكمة ، فمادام الانسان مساوياً الانسان أمام القانون الطبيعي للعقل ، فليس من فرق إذن إذا كان الانسان مالكـا أو معـدما ، برجوازيا أو عاملا ، إنه انسان وكفى والغنى والفقر لا يبدل من ماهية الانسان ، فلا داعي إذن لان تشكو الطبقة الفقيرة من فقرها .. وهكذا أصبحت الشمولية المجردة درعاً يحمي المجتمع البرجوازي بعد أن كانت سلاحاً يهدم المجتمع الاقطاعـي . ولهذا قيل : ان الرومانسية لم تكن احتجاجاً على العقل إلا بالقدر الذي كان فيه العقل حكراً على البرجوازية ولم تكن احتجاجاً على الشمولية الا بالقدر الـذي كانت فيه لعبة الشمولية تخدم المصالح الخصوصية للبرجوازية .

عبرت العقلانيـة عن نفسها فـي الفلسفة وكرسـت العقل مصدراً للمعرفة والحقيقة . وعبرت الرومانسية وهي في كل حال برجوازية تهتم بتحرير نفسها عن نفسها في الشعر وكرسـت القلب منبعاً للحقائق العليـا . ولكن انعطافاً حاسماً حدث (بعد الحرب النابليونية) في مسار الرومانسية أي في فترة يقظة القوميات في القارة الاوربية ، وذلك حين وحّد الرومانسيين بين قضيتهم وقضية الحرية القومية دون تناقض يذكر ، مع احتجاجهم علـى الشمولية المجردة للبرجوازية الحاكمـة .

قالوا لكل شعب شخصية خاصة متميزة ولون تاريخي متفرد ، والفرد بانتمائه الى شعب معين لا يبقى ذلـك المواطن المجـرد الذي يشبه كل مواطن آخر أي لا يبقي ذلك «الانسـان العالـمي» الذي ابتكـر عقلانيـو القرن الثامن عشر

أسطورته ، فهوية الفرد هي هوية شعبه وامتداده لا نهائي كامتداد شعبه وعلى هذا الاساس قيل إن للرومانسية اسهامات كبرى في تطوير نظرية الوعي الانساني ، فقد اكتشفت ان الشعور الجمعي (أو البسيكولوجيا الاجتماعية) اعطت الوعي الانساني مضموناً عينياً فأصبح وعيا قوميا بصفته تجلياً لروح الشعب ولما كان الالمان مشتتين في دول متعددة فإن الرومانسية الالمانية قد أهملت الجانب السياسي من القومية وركزت على أن ما يحدد هوية شعب ما هو طابعه القومي الخاص الثابت مهما تمزقت الروابط الدولية أو الحكومية لذلك الشعب وهذا الطابع يتجلى في اللاشعور الجمعي الذي يعبر عن نفسه في الموسيقى والاغاني الشعبية والاساطير واللغة والفن وكل أشكال الابداع الجماعي • وقد أكد هردر (الرومانسي الالماني) أن لكل شعب حقيقته الخاصة وأصالته وعبقريته المتفردة ونفى وجود شيء اسمه حقيقة عالمية أو انسانية أو قيمة شمولية واحدة وكذلك فعل فختة حين أكد أن روح الشعب كلها تعيش في لغته القومية ، كما اعتبر الالمان أن الموسيقى هي الفن القومي الاول للشعب الالماني ••• أما هيجل فعلى الرغم من محاولته عقلنة التاريخ وتأسيس نظرية الوعي الانساني على أساس مثالي من مذهب الوجود فإنه يؤكد مبدأ خصوصية «روح الشعب» الذي يضفي على كل البنى الفوقية والايديولوجية طابعاً مشتركاً• وحتى «الروح المطلق» الواحد والشمولي ومحرك التاريخ لا بد أن يتجسد في شكل عيني خاص هو روح الشعب أو وعي الشعب ، على أساس أن كل شعب يسهم من خلال خصوصيته (التي تحدد البنى الفوقية عنده) في الماهية الشمولية للروح المطلق •

وهكذا نرى أن جوهر مساهمة العصر الرومانسي في صياغة نظرية الوعي الانساني تكمن في محاولة اعطاء مضمون عيني لمفهوم ذلك الوعي ونقله من مستوى التجريد الشمولي (وعي عالمي) الى مستوى التخصيص العيني (وعي قومي) وبالتالي توسيع مفهوم الايديولوجيا بحيث لا يقتصر على الافكار والنظريات السياسية والاجتماعية والفلسفية (بصفتها نتاجاً للوعي الفردي)

وحسب بل يشمل العادات والتقاليد والمشاعر الجمعية والخصائص القومية والنفسية واللغوية بصفتها الشكل المباشر للوعي الاجتماعي .

وإذن فقد ركز العقلانيون في تصورهم للايديولوجيا على لحظة الوعي (الفلسفة والسياسة والاجتماع) وركز اللاعقلانيون على لحظة اللاوعي (الشعر البدائي والفولكلور ...) ولان عالم الايديولوجيا هو عملياً عالم الافكار والمشاعر معاً فلا بد لفهمه من التمييز بين اللحظتين المذكورتين قبل البدء بعملية تركيبهما . فتأثير الايديولوجيا يمتد الى العقل الواعي والعقل الباطن معاً ولا تكون الايديولوجيا فعالة ما لم يتم استبطانها ونفوذها الى الغرائز والدوافع اللاشعورية ولا تكفي سيطرتها على عمليات الوعي المنظم عقلياً .

الايديولوجيا والماركسية

كشف ماركس أن الصراع الطبقي هو القانون الاساسي للتطور وهو المحرك الاول للتاريخ ، ومن هذه المقدمة العامة تكتسب الايديولوجيا مضموناً عينياً ثابتاً قابلا للملاحظة العلمية .

فالايديولوجيا هي دائماً ايديولوجيا طبقة محددة ، ولا وجود لايديولوجيا لا طبقية في مجتمع طبقي ، فهي إذن لم تعد سراً أو طيفاً محلقاً فوق التاريخ ولا تجلياً لـ «فكرة مطلقة» أو لـ «روح الشعب» بعد أن أصبحت ببساطة وجهة نظر محددة لطبقة محددة ، فـ «أفكار الطبقة السائدة هي الافكار السائدة» و «الطبقة التي هي القوة المادية السائدة في المجتمع هي أيضاً القوة الروحية السائدة» و «الطبقة التي تملك وسائل الانتاج المادي هي أيضاً التي تملك وسائل الانتاج الفكري» أي أن «الافكار السائدة هي التعبير الفكري عن العلاقات المادية السائدة» انها أفكار سيادة الطبقة (ماركس وانجلز الايديولوجيا الالمانية) السيادة المادية للطبقة علة سيادة أفكارها ولا عكس . فمع تلاشي سيطرة المادية للطبقة تتلاشى حتماً سيطرتها الفكرية ، وحين تستمر الافكار بعد زوال سيادة الطبقة التي انتجتها فإنها لا تستمر بصفتها أفكاراً سائدة .

أما عن التعارض الذي يبدو بين شمولية الايديولوجيا وبين أساسها

الطبقي الخصوصي فإن الماركسية لا ترى في ذلك خدعة تماماً لان الطبقة الصاعدة التي تعطي أفكارها صفة الشمول ، تتصور نفسها فعلا لا طبقة بل ممثلا لكل المجتمع ، وهذا التصور ليس كاذباً لان مصلحة هذه الطبقة تكون في البداية مرتبطة بالمصلحة المشتركة لكل الطبقات غير السائدة ، وخصوصيتها لا تبدأ بالظهور إلا حين تشرع في التحول من طبقة صاعدة الى طبقة حاكمة وتستشهد الماركسية وايديولوجيا البرجوازية الصاعدة في القرن الثامن عشر كمثال على طموح الفكر الطبقي الى الشمول ، فقد بشرت تلك البرجوازية بفكرة «الانسان العالمي» و «العقل الشمولي» ولكن مفكري القرن الثامن عشر الكبار شأن أسلافهم ــ كما يقول انجلز ــ لم يكن بامكانهم أن يتجاوزوا الحدود التي رسمها لهم عصرهم • وتقدم الاخلاق أوضح مثال على نسبية الايديولوجيا وطبقيتها ، على الرغم من أن الاخلاق هي أكثر مظاهر الايديولوجيا إدعاء للاطلاق والشمول والخلود ، فالاخلاق لا تكون أخلاقاً إذا لم تكن عامة ، وإذا لم تكن موجهة الى كل الناس • ومع ذلك فإن الاخلاق لم تكن يوماً كذلك ، فأفكار الخير والشر مثلا تنقلب وتختلف وتتناقض من عصر الى آخر ومن مكان الى مكان ، يقول انجلز : إن العصر الحديث وحده يشتمل على ثلاث نظريات أخلاقية كبرى تتنافس فيما بينها في تحديد مفهوم الخير والشر وهي : أخلاق القرون الماضية المسيحية الاقطاعية ، والاخلاق البرجوازية الحديثة وأخلاق المستقبل البروليتارية وفي المجتمع الحديث ثلاث طبقات : ارستقراطية اقطاعية وبرجوازية وبروليتارية ولكل منها أخلاقها الخاصة ، ويستنتج انجلز من ذلك : أن البشر يستقون عن وعي أو لا وعي أفكارهم الاخلاقية من الشروط المادية لوضع طبقتهم • وبما أن المجتمع يتطور عبر التناقضات الطبقية فلا بد أن تكون الاخلاق دائماً طبقية • ومعنى ذلك أنها نسبية وان محاولة افتراض قانون أخلاقي أبدي ، محاولة باطلة من أساسها ، دون أن تعني النسبيّة إنكار التقدم التاريخي ، وإذا كانت الاخلاق الاكثر صحة هي التي تشتمل على أعظم قدر من العناصر الدائمة ، فإن أخلاقاً انسانية تعلو على التناقضا تالطبقية ومخلفاتها لن تكون ممكنة الا حين تزول التناقضات والتعارضات من الحياة العملية فعلا •

الايديولوجيا طبقيـة ، والطبقة ليسـت مقولة ساكنة ولا أبدية والتاريخ الانساني ليس تاريخ طبقة بل تاريخ مجتمع أي تاريخ صراع الطبقات التي تشكل ذلك المجتمع وليست الطبقـات في الصراع كائنـة بل هي تـكون : تولد وتنمو وتنضج وتزول وكذلـك ايديولوجياتها • فما هي وظيفة الايديولوجيا من وجهة النظر الصراع الطبقي إذن ؟

لا بد في مجتمع الاضطهـاد الطبقي للعنف أن يلعب دوراً محدداً ، وان كان المجتمع لا يقوم علـى العنف والا اسـتحال قيام المجتمـع • فالمجتمع بعلاقاته الاجتماعية والحقوقـة المحددة لا بد أن يحظـى بقبول قسم كبير من أعضائه قبولا ذاتياً والا لمـا قامت مجتمعات ، والسـؤال هو كيف يتوصل المستغِلون والمضطهِدون والمحتكرون للسلطة ولنتاج عمل الآخرين ، كيف يجعلون الاضطهاد مقبولا من قبل المضطهَدين ؟إذا كان الجواب هو العنف ، فإن العنف لا يستخدم الا في الازمات لصيانة العضوية الاجتماعيـة أما في الفترات العادية فإن العنف المحض المكشـوف بكشـف واقعة الاضطهـاد ويعريها ويجعل العقد الاجتماعي مستحيلا • لهذا لا بـد للعنف (شأن الاضطهـاد الطبقي) من أن يكون مقنعاً ، مموهاً ، متبطناً كيما يكـون مقبولا وهنا يجيء دور الايديولوجيا التي تستر عـري الاضطهـاد والعنف وتنتزع الاعتـراف الذاتـي ، حيث تكون وظيفة الايديولوجيا أن تسمي الاشياء بغير أسمائها ، تعطيها أسماء سامية تغلفها بضباب يمنع شفافيتها ، ويتجلى ذلك في الاقتصاد والاخلاق •• الفيلسوف غريبا الذي يدعو المنتجين أن يعملوا ليطعموا الاغنيـاء العاطلين طالما أن وظيفة هؤلاء هي الوظيفة نفسها المعدة تجاه الذراعين وشبه أفلاطـون الفلاسفة بالرأس والحراس بالصدر والشعب بالاجزاء السفلى من الجسم وأغنية بوروشا «الإله البراهماني» تقول عن الطبقات الاجتماعية الاربـع : ان الكهنة ولدوا من رأس الإله بوروشا والنبلاء المحاربين من ذراعية ، والفلاحين من فخذيه والعبيد من قدميه •

فالاخلاق مثلا (وهي لا تقل عن الاقتصاد اغراقاً في التمويه الايديولوجي) تغلف واقعة الاضطهـاد بضباب التضحيـة وتعلم المضطهَدين ضرورة التضحية مقابل ما سيحصلون عليه من مكافأة فـي العالم الآخر وهي بالوقت نفسه تعفي

المضطهدين من دفع المكافآت الآن ، على أساس انها تلبي حاجة المضطهدين (نفسيا) إذ تصعد بؤسهم الواقعي الى سمو أخلاقي وتعطيهم وهم الحرية فلا تعود التضحية اكراهاً وفرضاً من خارج وانما اختيار ذاتي ، كما أن المضطهدين بحاجة الى هذا الوهم الايديولوجي من أجل تمويه واقعة الاضطهاد المكشوف الذي يتنافى مع الحدود الدنيا من الكرامة الانسانية .

إن عجز الانسان عن مواجهة الاضطهاد وكونه مكرهاً على قبوله فإن مقتضيات كرامته تقتضيه ألا يراه على حقيقته وهنا تكون حاجته الى الايديولوجيا التي يقدمها له مضطهديه . وللمضطهدين أيضاً كرامتهم الانسانية لا سيما اولئك الذين لا يفرقون بينهم وبين أنفسهم أنهم مجرد جلادين ولهذا فإنهم بحاجة كذلك الى تمويه واقعة الاضطهاد والايديولوجيا هي التي تلبي هذه الحاجة ، إن الايديولوجيا لا سيما حين تكون برداء أخلاقي أو ديني تهب الجميع تلك الطمأنينة النسبية حين تلبي حاجاتهم الروحية ، فالايديولوجيا الاخلاقية مثلا لا تخص البؤساء وحدهم على التضحية بل تطالب الموثرين أيضاً فتتيح بذلك للجلاد أن يظهر بمظهر المحسن الذي يحب الخير للآخرين ويفعله ولكن بثمن هو استمرار قبولهم بشروطه وبالطبع فإن هذه «التضحيات الفردية» لا تخطر ببال اولئك الا في أوقات الأزمات .

وهكذا تعكس الايديولوجيا للطبقة السائدة من وجهة نظر صراع الطبقات : ١ ـ صورتها عن ذاتها ولذاتها وهي صورة فاتنة تبعث فيها العجب في أغلب الاحيان ٢ ـ صورتها عن ذاتها تقدم للطبقات الاخرى لكي تبجل وتعظم ٣ ـ صورة عن الطبقات الأخرى تحط من قيمتها في نظر نفسها وتحضها على الاستسلام لمصيرها حتى قبل المعركة أو حتى بدون معركة على حد قول هنري لوفيفر .

فايديولوجيا المجتمع الاقطاعي عكست : ١ ـ صورة الاقطاعيين في نظر أنفسهم كفرسان . ٢ ـ صورتهم في نظر الطبقات الاخرى كنبلاء وسادة . ٣ ـ صورة الطبقات الاخرى كأقنان ورعاع .

وايديولوجيا البرجوازية عكست : ١ ـ صورة البرجوازية في نظر نفسها

كحاملة للعقل الانساني وحامية لمبادئـه في تنظيم المجتمع ٢ ــ صورتها في نظر الطبقات الاخـرى كراعية للحريـة الانسانيـة وقيمـة على الخير والتقدم • ٣ ــ صورة الطبقات الاخرى كعمال (طيبين أو سيئين ، منضبطون أو مشاغبون)

تابع ماركس هجـاء الايديولوجيا الذي كان نابليـون قد بدأه وإن كانت دوافع ماركس مختلفة تمامـاً ، إذ لم يكن مصـدرها «الايديولوجيا» انما عجز الايديولوجيا نفسها عن التأثير فـي الواقع • فإن الايديولوجيا الالمانية ، أي في شكلها الالماني بوجـه خاص كانت تمثل فن الهرب من أكواخ الواقع الى قصور الافكار والتصورات ، فقـد كانت ألمانيا أسبق الامم الاوربية في دخول عصر الحركات الديمقراطية والقومية (فـي منتصف القرن التاسع عشر) ولكنها كانت أكثرها تخلفاً في انجاز الثورة الديمقراطيـة والقوميـة • وربما كانت أسبقيتها هي سبب تأخرهـا ، فانطلاقتها الديمقراطيـة والقومية المبكرة في بداية القرن السادس عشر (الاصلاح اللوثري وحرب الفلاحين) قد استهلكت قواها التقدمية، كما أن قمـع حرب الفلاحين عام ١٥٢٥ قد تـرك جراحـاً عميقـة فاستسلمت لـ «البؤس الالماني الذي خيم كاللعنة ولكـن في الوقت الذي كانت فيه المانيا ترزح تحت وطأة بؤسها المادي الاقتصادي والسياسي وتتخلف عن مواكبة الامم الاوربية الاخرى فـي قفزاتها الديمقراطيـة البرجوازية ، فإنها سبقت هذه الامم جميعاً في الانتاج الادبي والفني والفلسفي وظهرت في النصف الثاني من القرن الثامن عشر عبقريـات : شيلر وغوته فـي الادب وباخ وهانـدل في الموسيقى ، ولايبنتز وكانط وليسنج ثم هيجل ، فكأن المثقفين قد آثروا «الهرب من الواقع الخانق ليلتجئوا الى عالم المثل الاعلـى» (بوتيجيلي) وكأن «النقص في التطور التاريخي قد وجد معادله في فرط التطور الايديولوجي والنظري» (التوسر) وكان ماركس قـد أدرك أن فرط التطور الايديولوجـي كان تعويضاً عن نقص تطور المانيـا التاريخي السياسي الاقتصادي فقـال : «لقد سار تجريد الفكر وتساميه المتكبر جنباً الى جنب مع ضيق الواقع الالمانـي وتفاهته» فما يحققه الانجليز على صعيد الاقتصاد والفرنسيون على صعيد السياسة يكتفي الالمان بتنظيره ، فكأن «الفلسفة الكلاسيكيـة الالمانية هـي المعادل المثالـي للاقتصاد السياسي

الانجليزي وللاشتراكية الفرنسية» وهكذا كان ماركس يعدّ الايديولوجيا تاريخ ألمانيا بالفعل ولكنها تاريخها المعكوس وان التطور النظري الالماني هو «تطور ايديولوجي مستلب ليس له صلة بالمشكلات والاشياء الواقعية التي يعكسها» و «لما لم يجد الهيجليون الشباب لدى البرجوازية الالمانية الدعم الثوري الذي لاقاه الموسوعيون الفرنسيون لدى البرجوازية الفرنسية ، وجد هؤلاء الهيجليون أنفسهم مكرهين على أن يظلوا حركة ايديولوجية» (اوغست كورنو) • ف «في غياب طبقة اجتماعية قادرة على صياغة مطالبها السياسية بوضوح ، لا يمكن خوض النضال الا على صعيد الايديولوجيا» (بوتيجيلي) •

وفي هذه الفترة أي الفترة التي تحولت فيها الايديولوجيا الالمانية الى بديل للواقع انفصل ماركس الشاب عن الهيجليين اليساريين متجهاً نحو العمل السياسي وقد كرس قطيعته مع اليسار الهيجلي في «العائلة المقدسة» ثم «الايديولوجيا الالمانية» وبدأ هجاءه للايديولوجيا بنقد جماعة النقد النقدي (أي اليسار الهيجلي) فحين انطلق هؤلاء من الشق الثاني من اطروحة هيجل مؤكداً أن العقلي هو وحده الواقعي فحددوا مهمة الفلسفة بأنها مهمة نقدية وحيث كان الوضع في ألمانيا يمثل اللاعقل فقد كان نقد مؤسسات الوضع من أسمى وظائف العقل ومن هنا تولد لدى الكثيرين منهم «الوهم بأن الثورة لن تحدث على صعيد الوقائع ، بل في الضمائر ، وقد كتب برونو باور أحد زعماء الحركة الهيجلية الشابه ١٨٤١ رسالة يقول فيها : «ان النظرية الآن هي أقوى أشكال العمل ، وليس باستطاعتنا التنبؤ بالكيفية التي ستصبح فيها عملية» وهذا معناه أن الغاء الوضع القائم يمكن أن يتم على صعيد النظرية وحده ، وان حركة النقد يمكن أن تكون منفصلة عن الحركة السياسية والاجتماعية ، وقد نشر الاخوان برونو وادكارباور في صحيفتهما «الجريدة الادبية» عام ١٨٤٤ مقالا جاء فيه : «ان النقد لا يتخذ موقفاً ولا يريد أن يؤلف حزباً ، ان النقد متوحد •• متعال على كل شيء» •

إن هذه الثورة النقدية ، كشفت الاصول الطبقية البرجوازية للهيجليين الشباب وكشفت في الوقت نفسه نزعتهم النخبوية وتعاليهم على الجماهير

وازدراءها ، فقد أعلن برونو باور انه «كان محكوماً سلفاً على الاعمال الكبرى في التاريخ بالفشل وبعـدم دوام التأثيـر لانالجماهير تحمست لها ، أما اليوم فإن الفكر يعـرف أين ينبغي عليـه أن يحث عن خصمـه الاوحد : في لفظيّة الجماهير وأوهامها وخمولها ..»

وبهذا (النقد ووظيفته وحدوده) يفسر انفصال ماركس عن الهيجليين الشباب منذ المرحلة التي كان ما يزال فيها ديمقراطياً راديكالياً أي قبل أن يصبح ماركس ماركسياً ، إذ يسجل تقدما مطلقا (لا نسبيا) على مثالية النقاد النقديين بتأكيده على أن «سلاح النقد لا يغنـي عن نقد السـلاح ، وان القوة المادية لا يمكن قهرها بغير القوة المادية» وبقوله : «ان النظرية تصبح قوة مادية عندما تستحوذ على الجماهير» بدلا من تعالي الهيجليين الشباب على الجماهير وازدرائهم لها . إن ماركس لم يرفض مشروعهم فـي «اصلاح الوعي» إلا بالقدر الذي أراد فيه هذا المشـروع أن يكون بديـلا لاصلاح المجتمـع نفسه ومن هنا نفهم موقف ماركس ونقده لنقد الدين . لان الهيجليين الشباب تصوروا أنهم بانجازهم نقد الدين قد انجزوا نقد العالـم وتصوروا أنهم بفضـح الافكار الدينية السائدة قد دمروا النظام الاجتماعي السائد فعلا . أي أن النقد الديني كان نقداً ايديولوجياً برأي ماركـس وان النقد الايديولوجـي وان كان ضروريـاً فإنه غير كافٍ فالايديولوجيا ، من حيث انها وعي كاذب ، لا تغادر مسرح التاريخ بمجرد نقدها من وجهة نظر نظريـة أو ايديولوجيـة ، انها لـن تغادره ما لم تتغير الاوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تجعل البشـر بحاجة الى الايديولوجيا بوصفها وعيـاً كاذبـاً . أي مادامت الايديولوجيا تلبي حاجة واقعية للبشر فإن نقدها لا يكتمل ألاّ بنقد العالم الذي يولدها أو نقصه ، فالدين كمظهر مكثف من مظاهر الايديولوجيا يلبي حاجة انسانية واقعية طالما أن الدين هو «النظرية العامة لهذا العالم .. منطقه في شكل شعبي .. والكآبة الدينية تعبير عن الكآبة الواقعية مـن جهة واحتجاج علـى الكآبة الواقعيـة من جهة ثانية . ان الدين تنهيدة الخليقة المضطهدة .. روح شروط اجتماعية نفيت عنها الروح» (ماركس . نقد فلسفة الحق الهيجلية) .

ان الاستلاب الديني هو نتيجة الاستلاب الانساني وليس العكس ، الدولة والمجتمع ينتجان الدين ذلك الوعي المعكوس للعالم ، لانهما هما نفسهما عالم معكوس • ان الدين هو «التحقق الخيالي للكائن الانساني لان الكائن الانساني لا يملك واقعاً حقيقياً» (المصدر نفسه)

«لا نبحثن عن سر اليهودي في دينه ، بل لنبحث عن سر الدين في اليهودي الواقعي» (المصدر نفسه) • وقد قيل ان الفترة الاساسية في تطور ماركس الشاب (بين ١٨٤٢ ـــ ١٨٤٥) هي نضاله للتحرر من الاوهام الايديولوجية وعودته الى أشياء التاريخ الواقعية ، وقد جاء ذلك التحرر على هيئة هجاء يصف الايديولوجيا بما يلي :

ـــ ان الايديولوجيا وهم • والايديولوجيون هم فئة من الناس تملك ، نتيجة تقسيم العمل الى مادي وفكري ، الكثير من أوقات الفراغ لتتخصص في فن صناعة الاوهام لحساب الطبقة التي تقدم لها ما تحتاجه • ويبدو أن ماركس في تلك المرحلة قد تبنى نظرية فيورباخ عن الايديولوجيات ، أي النظرية التي تقول ان «الايديولوجيات الدينية أو الزمنية هي في الغالب محاولات لايجاد تعويض مثالي عن البؤس الواقعي» •

ـــ الايديولوجيا وهم معكوس لانها وليدة عالم معكوس •

ـــ إذا كانت الايديولوجيا امتداداً مثالياً ومعكوساً لعلاقات البشر الواقعية ، فليس الوعي هو الذي يحدد الحياة بل ان الحياة هي التي تحدد الوعي •

ـــ الايديولوجيا لا تغير العالم بل تغير تفسير العالم •

ان هجاء ماركس للايديولوجيا الالمانية لا يعني أن تحرره من ضبابها هو تحرر من الايديولوجيا بشكل مطلق ، بل ربما أمكن القول إن تحرره من الايديولوجيا في الاربعينات كان تحرراً ايديولوجياً بدليل أن اللغة التي نقد بها الايديولوجيا كانت لغة ايديولوجية ،فلم يكن تصور ماركس في الاربعينات عن الشيوعية ، تصوراً علمياً بل فلسفياً ووصل ماركس الى الشيوعية عن طريق المذهب الانساني الموروث عن الفلسفة الكلاسيكية الالمانية وعن المذاهب الاشتراكية الطوباوية قبل أن يصل اليها عن طريق الاقتصاد السياسي • وهذا

ما يعنيه قول انجلز : «لو لا الفلسفة المثالية الالمانية لما وجدت قط الاشتراكية العلمية» وعندما كان ماركس يعارض «في الايديولوجيا الالمانية» «الاشباح» و «الاطياف» وغيرها من العبارات التي كان الهيجليون الشباب يسمونها : الانسان والاوحد ووعي الذات وروح الروح فإن معارضته ظلت تعتمد على مقولات فلسفية مثل : الانسان الواقعي والانسان العيني والانسان الشامل ... ولم تكن الشيوعية في نظر ماركس حتى تاريخ كتابه «الايديولوجيا الالمانية» سوى مثل أعلى ينبغي على الفلسفة أن تحققه في العالم . وفي تلك الفترة ، كان تمييز ماركس بين الفلسفة والايديولوجيا تمييزاً حاداً ، حيث كانت الفلسفة عنده رأس العالم ، والايديولوجيا مجرد ثرثرة فارغة طفيلية تعيش على هامش الفلسفة «ان الايديولوجيا هي شعوذة الفلسفة ونسبتها اليها كنسبة الهيجليين الشباب الى هيجل ، وماركس لا يحتج على الفلسفة الا حين تنطوي على ذاتها وتأبى أن تزج نفسها في الوقائع اليومية أي أن ماركس كان نصيراً متحمساً للفلسفة ولكن الفلسفة الملتزمة وذلك بالمعنى الذي قصده في افتتاحية «صحيفة كولونيا» من قوله : «ان الفلاسفة لا ينبتون كالفطور ، وانما هم ثمار عصرهم وشعبهم .. لان الروح التي تبني الانظمة الفلسفية في دماغ الفلاسفة هي نفسها الروح التي تبني السكك الحديدية بأيدي العمال . ان الفلسفة لا توجد خارج العالم كما أن الدماغ لا يوجد خارج الانسان .. وجل ما هناك أن الفلسفة قد احتكت بالعالم عن طريق الدماغ قبل أن تلمس الارض بقدميها ...» (العدد ١٧٩ ، ١٨٤٢) .

ويؤكد ماركس مراراً حاجة العالم الى الفلسفة ، فإذا كان العالم يحرر الفلسفة من مجانيتها فإن الفلسفة تحرر العالم من لاعقلانيته . والفلسفة بدون العالم كالجسم دون قدمين والعالم بدون الفلسفة كاجسم دون رأس والفلسفة حين تحرر العالم من اللافلسفة فإنما تحرر نفسها من نقصها . والعالم بتحريره الفلسفة من نقصها فإنما يحرر نفسه من الفلسفة ، بمعنى رفض الفصل بين النظر والعمل بأية صورة .

ان مبرر وجود الفلسفة هو نقص العالم وان وظيفة الفلسفة هي أن تحدد

للعالم الناقص كيف يكون كاملا ومادام في نقص فإن صوت الفلسفة الاحتجاجي سيعلو ويرتفع وبهذا المعنى الذي يتردد كثيراً في بحث ماركس (الخلاف بين ديموقريطس وابيقور) (المختارات م١ ص٣٤) يمكن القول إن ماركس يقول بنهاية عصر الايديولوجيات •

والقوة المادية القادرة على تحقيق الفلسفة هي الطبقة (البروليتاريا) التي يتجسد فيها نقص العالم أي أن الطبقة التي تئن تحت وطأة العالم الناقص هي صاحبة المصلحة في تحريره من نقصه ، تحريراً شاملا لان عذابها شمولي وأغلالها شمولية وهي لا تستطيع أن تحرر نفسها الا إذا حررت الكل ، كل المجتمع ، كل الطبقات على نحو ما يتردد في «نقد فلسفة الحق عند هيجل» •

«تجد الفلسفة في البروليتاريا أسلحتها المادية كما تجد البروليتاريا في الفلسفة أسلحتها الفكرية» وقد نظر الى التضامن بين الفلسفة والبروليتاريا بمثابته حجر الزاوية في تطور ماركس الفكري ، في مرحلة الشباب التي أعطى فيها الايديولوجيا ذلك المعنى السلبي ، كما نظر الى تطرفه ماركس في هجاء الايديولوجيا في نهاية مرحلة الشباب بمثابته رد فعل منطقي لتطرفه في مديحها في بداية مرحلة الشباب ، وان تطور ماركس من مرحلة الشباب الى مرحلة النضج أي من الشيوعية الفلسفية الى الشيوعية العلمية تميز باعادة النظر في موقفه الايديولوجي (الهجاء أو المديح) الى موقف التحليل والنقد الذي يتسم بتعميق جدلي للعلاقات بين الحياة والوعي يتجاوز صياغات «الايديولوجيا الالمانية» •

فلم تعد الايديولوجيا وهماً كما في «الايديولوجيا الالمانية» وانما هي جزء من بنيان المجتمع ولها وظيفة اجتماعية محددة كما جاء في «مقدمة نقد الاقتصاد السياسي» حيث يحلل المجتمع الى بنية تحتية وبنية فوقية (ايديولوجيا) ليعيد تركيبه في مفهوم أشمل هو «البنية» بصفتها محصلة عينية للجدل بين البنيتين •

إذا كانت الايديولوجيا تشكل جزءاً من بنيان المجتمع فمعنى ذلك انها تتمتع بشيء من الاستقلال الذاتي وهذا يخالف ما جاء في «الايديولوجيا الالمانية» من أن الوعي (الايديولوجيا) ليس له تاريخ أو تطور أو استقلال نسبي •

وماركس يعترف فعلا بهامش من الاستقلال النسبي للايديولوجيا في ملاحظاته عن الفن الاغريقي القديم في مقدمة «نقد الاقتصاد السياسي» التي كتبت عام ١٨٥٧ حين يقول ان الفن مرتبط بالشروط الاجتماعية لنشأته والصعوبة «ليست في أن نفهم أن الفن الاغريقي والملحمة مرتبطان ببعض أشكال التطور الاجتماعي وانما ان نفهم أن الفن ما يزال يقدم لنا متعة جمالية .. حتى بعد زوال الشروط الاجتماعية التي ولد فيها » .

والفلسفة بصفتها أكثر مظاهر الايديولوجيا تجريداً هي كذلك أكثرها تعالياً على قانون السببية الميكانيكية ولها درجة كبيرة من الاستقلال الظاهري عن القاعدة الاقتصادية المادية ، فتأثير العامل الاقتصادي هو تأثير غير مباشر وهو إذن شرط من الدرجة الثانية ، وانجلز يؤكد التضامن اللامباشر بين العامل الاقتصادي والفلسفة فيقول : إن « الانعكاسات السياسية والحقوقية والاخلاقية لها التأثير الاهم على الفلسفة» فإذا كان ماركس وانجلز قد قاما بنفي وجود أي تطور أو تاريخ للايديولوجيا في «الايديولوجيا الالمانية» فإن انجلز فيما تلا من كتاباته قد أكد على العكس أن الايديولوجيا لا تكتسب صفة الايديولوجيا الا إذا أتيح لها نوع من تطور مستقل لا يخضع لغير قوانينه الذاتية ، وامكانية التطور الذاتي تأتي من كون المادة الايديولوجية نتاجاً ذهنياً قابلا للتوارث وقابلا بالتالي لان يحيا حياة مستقلة في الظاهر ، كما أن انجلز يميز بين مضمون الايديولوجيا وشكلها المستقل وبهذا المعنى تكون الايديولوجيا قابلة للتمتع بالاستقلال الذاتي الحقيقي ، وهناك من الايديولوجيات ما يتقدم فيها الشكل على المضمون وبالتالي تكون درجة استقلالها (النسبي) أكبر ، مثل الفنون التي يكون فيها الشكل الجمالي محدداً للمضمون كالرسم والموسيقى .

إن الايديولوجيا فاعلية على ذاتها وعلى القاعدة الاقتصادية فجميع مظاهر الايديولوجيا (الفلسفة والدين والادب والحقوق والسياسة و ...) يؤثر بعضها على بعض وهي بمجموعها تؤثر على الوضع الاقتصادي .

فإذا كان ماركس في فترة هجاء الايديولوجيا قد رأى في فرط تطور الحس النظري الالماني استلاباً وتعويضاً عن البؤس الواقعي ، ليشير الى عجز الفلسفة

عن تغيير الواقع وإذا كان قد أقام نوعاً من التعارض الميكانيكي بين فهم العالم وبين تغييره ، فإن اعادة تقويم الايديولوجيا في ضوء المادية التاريخية قد أعادت للنظرية اعتبارها بصفتها لحظة أساسية في فهم العالم وتغييره في آن معاً .

كارل مانهايم (١٨٩٣ - ١٩٤٧) والايديولوجيا

تحظى الايديولوجيا ، لا سيما في مجال قضايا الوعي المجتمعي ، باهتمام كبير ، في المؤلفات والمجلات والمؤتمرات الدولية ، الفلسفية والسوسيولوجية ، وذلك لما لها من تأثير في وعي الناس وسلوكهم وصراعاتهم الطبقية ، فإن رغبة الرأسمال الاحتكاري في السيطرة على تفكير الناس الذين تزعزعت ثقتهم بأسس الايديولوجيا البرجوازية ، تقود الى تشديد الضغط الايديولوجي والنفسي عليهم ، إضافة الى الصراع الايديولوجي المستمر بين النظامين الاجتماعيين المتناقضين (الاشتراكي والرأسمالي) والنمو الجديد لايديولوجيات حركات التحرر الوطني في دول آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية والطابع اللاانساني والبربري الفاشي العنصري الذي تتسم به ردود الدول الرأسمالية على ايديولوجيات التحرر الوطني وما تعكسه هذه الايديولوجيات بين مواطني البلدان الرأسمالية من توتر وخوف وقلق .

وقد فسر مانهايم مسألة العلاقات المتبادلة بين الايديولوجيا والمجتمع وبين الايديولوجيا والعلم تفسيراً لا يخرج بمجمله عن وجهة النظر البرجوازية الليبرالية فاعتبر تفسيره بمثابة رد على المفهوم الماركسي لدور الايديولوجيا في المجتمع .

فالعلم — عند مانهايم — موضوعي ، حيادي ، لا يعترف بالعواطف في حين تظل الايديولوجيا متحزبة ، طبقية ، ذاتية تشوه العلم الحقيقي المتعلق بالواقع . وقد ظل هذا المفهوم سائداً الى أن أصبح الاساس في نشوء الكثير من النظريات الحديثة وفي مناقشة أفكار علماء الاجتماع من نمط (بل وليسيت وغيرهما) .. فقد نظر (مانهايم) الى علم الاجتماع بصفته نظرية حديثة للمعرفة والنظريات

المجتمعية وأراد وضع نظريته مقابل علم الاجتماع التجريبي الذي تطور تطوراً كبيراً في فترة ما بين الحربين العالميتين •

ان أبرز ما يميز أعمال مانهايم ، محاولته ، توضيح الموقع التاريخي للمثقفين، ومعالجة الارتباط الوظيفي لوجهة نظرهم بفئات اجتماعية مختلفة ، وكذلك فصله بين المعرفة العلمية الطبيعية والمعرفة المجتمعية واختلاف نمط المعرفة التي يمثلها كل من العلمين • حيث تهدف العلوم الطبيعية الى معرفة العام الضروري القانوني ، وبالتالي التعميم والتعبير الاجمالي عن ظواهر وعمليات

يفرق مانهايم بين نوعين من الفكر الاجتماعي المشوه : الايديولوجيا واليوتوبيا تنقسم الايديولوجيا الى تعبير ايديولوجي انعزالي والى تعبير جماعي يأخذ الانسان بالنوع الاول ، عندما تنظر فئة اجتماعية معينة الى أفكار الخصم وتصوراته على أنها تصورات تشوه الواقع بصورة واضحة ، هنا يمكن أن يشتمل الامر على قائمة طويلة من التشويه بدءاً من الكذبة المقصودة الى التحريف شبه الواعي ، وبدءاً من خداع الآخرين الى خداع الذات • أما تعبير الايديولوجيا «الجماعي» فيتم استعماله لوصف «الهيكل الفكري الجماعي الكامل» لفئة اجتماعية أو لمرحلة كاملة على انها «مشوهة» • ان جذور الانفصالية الايديولوجية ذات طبيعة ذاتية أو نفسية ، وتبدو الايديولوجية «الجماعية» حتمية بصورة موضوعية ، من خلال مجمل حياة العصر الاجتماعية والفكرية ، ويرى مانهايم أن الايديولوجيا تلائم مصالح الفئات الاجتماعية المسيطرة التي تتضمن المحافظة على الوضع القائم ، الا انها مصعدة وبالتالي فهي تحمل طابعاً محافظاً • ومن وجهة نظر الحتمية الاجتماعية للوعي فهي اما أن تكون تابعة أو غير واقعية ، أي أنها لا تتطابق مع النظام القائم المحدد للاشياء ، وتبدو الايديولوجيات ضرورية أيضاً من خلال عوامل لم تكن بعد قائمة في زمن نشوئها•

أما النظريات الاجتماعية للفئات الاجتماعية المعارضة أو المضطهدة فإن مانهايم يصفها على انها يوتوبيا • فاليوتوبيات ثورية تهدف الى إزالة الوضع القائم ، الا انها أيضاً مصعدة وجودياً ، لانها ترى في السلوك أساساً لعوامل لا يتضمنها الوجود المتحقق في الوقت نفسه

يقول : تكمن مأساة الفكر الاجتماعي الانساني في أنه : إما أن يكون محتماً من خلال الواقع الاجتماعي الذي لم يعد يوجد ، حيث تتعامل مع الفكر الايديولوجي أو من خلال الواقع الاجتماعي الذي لم يوجد بعد حيث تتعامل مع الفكر اليوتوبي •أي ان تشويه الواقع الحقيقي وتفريغه ، قائم في كل الحالات

ولما كان مانهايم يصف كل وجهات النظر وكل التصورات دونما تمييز على انها «أفراغ للواقع الحقيقي» فإنه يقضي بذلك بنفسه على مقولته الاساسية حول الحتمية الاجتماعية للعلم • فالمعرفة تصبح هكذا وفي جميع الحالات معرفة مفرغة • أما الشيء الصحيح فهو حقيقة أن هناك مصالح لفئات وطبقات اجتماعية معينة تشكل في حقيقتها عاملا لافراغ المعرفة الصحيحة للواقع • ان مانهايم يتوصل الى النتيجة ، غير المثبتة ، بأن مصالح جميع الطبقات هي التي تحطم العلم وفي كل الازمان •

لا يجوز في رأي مانهايم ، بحث الوعي المجتمعي من مواقع طبقية واحدة ذلك أنه يتم في هذه الحالة تكوين ايديولوجية تحوي كل الاخطاء ونقاط النقص التي يشتمل عليها مثل هذا النمط من الوعي •

لهذا نجده يقدم مقولته القائلة باستبدال ما يسمى سوسيولوجيا المعرفة «بالعقيدة الايديولوجية» • يقول مانهايم « من خلال النظرية البسيطة حول الايديولوجيا » • تنشأ اليوم سوسيولوجيا المعرفة التي تهدف بشكل رئيسي الى تجاوز وجهات النظر الطبقية الضيقة • لا يشكل هذا تاريخاً فكرياً ايديولوجيا « بل تاريخا ايديولوجيا اجتماعيا يتوجب عليه دون مراعاة التحزب » البحث اينما كان ، وبصورة خاصة ، في العوامل المتعلقة بأي وضع اجتماعي قائم • ان التاريخ القائم على الاجتماع سيطالب الانسان المعاصر باعادة النظر في مجمل أحداث التاريخ من خلال مفهوم جديد •

لقد اعتقد مانهايم أن سوسيولوجيا المعرفة ، تملك ، على أقل تعديل ، مقابل «النظريات الايديولوجية» بما فيها الماركسية ، ميزتين ، فهي تقدم أولاً حلا لمسألة نسبية المعرفة الاجتماعية ، كما انها تنفي ثانياً التحليل المتحزب

«وحيد الجانب» وذلك انطلاقاً من حقيقة أن ميتودولوجيتها تستند الى مركب من التنبؤات المختلفة لوجهات النظر الطبقية المختلفة .

تبحث سوسيولوجيا المعرفة ــ علـى سبيل المثال ــ مسألة الدور الخاص للمثقفين في التوصل الى المعرفة الحقيقية للواقع الاجتماعي ، لقد اعتقد مانهايم بأن العلم الصحيح ممكـن فقط في حالة واحـدة ، وذلك عندما يتم وضعه من قبل ما يسمى بالمثقفين الذين يعملون بحريـة ولا يرتبطون بأية مصالح اقتصادية أو سياسية أو غيرها ويقفـون خارج الطبقات وخارج الصـراع الطبقي . فهم ، يشكلون في رأيه ، فئة خاصة ومتميزة وذلك عندما تكون الحتمية الاجتماعية لفكرهم ضعيفة جداً ، نتيجة لذلـك يمكنهم التوصـل الى ما لا يمكن التوصل اليه من قبل الطبقـات والفئات الاجتماعية الاخـرى التي لها مصلحة عميقة في المحافظة علـى الامر الواقـع أو ازالته من خـلال رؤية شاملة ، يتم فيها تجاوز تناقضات وجهات نظر أية طبقة أو فئة واحاديثها . يدعي مانهايم أن المثقفين وحدهم هم في وضع يمكنهم من ايجاد «موكب» من مختلف النظريات الحزبية والتوصل بالتالي الى الحقيقة الموضوعية .

يقول مانهايم إن المثقفين في المجتمع الحديث ينحدرون عملياً من جميع الفئات الاجتماعية فالجامعات تستقبل أبنـاء البرجوازيين والبروليتاريا وسكان الريف والمدينة والكاثوليكيين والبروتستانت وتقـوم بصقلهـم . ويتمتع جميع هؤلاء بصفة واحدة تربط فيما بينهم وهي العلـم . «من وجهـة النظر الطابقية ، يبدو متباينا تباينا شديـدا الاخـذ بهم كوحـدة ، بينما توجـد رابطـة اجتماعية بين مختلف فئات المثقفين : أي التعليم الذي يربط بينهم باسلوب جديد تماماً . ان التراث العلمي المشترك يؤكد على الاتجاه نحو نبذ الخلافات الموروثة الفئوية والمهنية وفي اطار التملك بينما يتوحد المتعلمون الافراد من خلال هذا العلم» .

الا أن هذه الوحـدة لا تؤدي الى عبادة متحجـرة ، بل الى وحدة تكاملية تبقى فيها الخلافات النابعة من الاصل قائمـة الى درجة معينة . «وكلما كانت الطبقات والفئات التي ينحدر منها المثقفون عديـدة ، كلما كان مستوى التعليم

الذي يربطهم أكثر تنوعاً ومتعدد الاقطـاب ضمن اتجاههم الواحد ، ان الافراد يسهمون هنا ، بهذا القدر أو ذاك في جميع الاتجاهات المتنوعة المتصارعة .

كل هذا يؤدي ــ حسب رأي مانهايـم ــ الى تهيئة المقدمات نحو فكر حر غير متحزب ، فالتعليم يزيل ــ ان لم يكن بشكل كامل ، فبقدر كبير ــ احادية النظرة الى العالم التي يعتنقها الفرد انطلاقاً من منبته الاجتماعي ونظام تربيته ... الخ ، بكلمات أخرى . ان التعليـم يضعف المصلحة الطبقية والمعالجة المتحزبة لقضايا الواقع الاجتماعي ويأتي بمفهوم يتسم بالتنوع والشمول حول الواقع ، ان المثقفين يشـكلون في النهايـة ، كما يقول مانهايـم ، فئة غير طبقية نسبياً وقادرة ، بل يتوجب عليها ايجاد المحصلة الكاملة لمختلف اتجاهات العصر

ليس استنتاج مانهايم هذا الا وهم مثقف برجوازي ــ ليبرالي ، فلم يوجد ولا يمكن أن يوجد في تاريخ المجتمع أي علم اجتماعي مجرد عـن المصالح ، فكيف يمكن وضع نظرية مجتمعية لا تلامس بهذا القدر أو ذاك مصالح الطبقات الموجودة ؟

أما فيما يتعلـق بالالتزام الطبقـي فهناك أمام المثقف امكانيتان : فهو اما أن يدافع عن مواقع الطبقة التي نشأ فيها ويضع علمه المكتسب بهذا القدر أو ذاك في مصلحة الطرح الواضـح والملموس لمفاهيـم هذه الطبقة أو أن ينتقل الى مواقع طبقة أخرى ويخدم مصالحها .

وقد تابع مانهايم فـي أعماله عدد مـن علماء الاجتمـاع (الاميركي ج.س روسيك ، مثلا) وذلـك بالتأكيد على أن كل ايديولوجيا هي وعي مشوه ، ونظام من الافكار التي لا تعكـس الواقع ، بل تمثـل نظرة أو نظريـة تعالج الحقائق المتعلقة بالحيـاة الاجتماعية من وجهـة نظر نموذج معين بغية ملائمة الواقع مع صورة موضوعة بصورة مسبقة من أجل اثبات صحة هذا النموذج ، فالايديولوجي لا يهتم بالمعرفة العلمية للحقيقة بل بنموذجه السياسي أو الفلسفي فقط . تشكل الايديولوجيا مركباً من الحقائـق والادعاءات مرتبة بشكل يبرز نموذجاً معيناً ، ويدعـي روسيك بوجـود خلاف جوهـري بين علم الاجتماع والايديولوجيا ، فالايديولوجيا مفعمـة بالقيم حيث تتم رؤيـة الاعمال والافكار ــ كالنموذج ــ

على انها إما صحيحة أو غير صحيحة .. أما العلم فإنه يصف ويوضح ما هو قائم . انه لا يقول شيئاً عما يجب أن يكون ، انه يعترف فقط بالوقائع الفردية غير المتباينة وبالتالي : كل الايديولوجيات خاطئة لان الوعي الايديولوجي مرادف دائماً لهدف ذاتي .

الفلسفة والسياسة والايديولوجيا

كان الخلط بين النظرة الفلسفية والنظرة الايديولوجية الى السياسة (ولا يزال) سببا لكثير من الالتباسات وعدم الوضوح ، فهناك ــ على ما يبدو ــ استحالة في إقامة تمييز قاطع يجمع عليه دارسو هذا الموضوع ، إذ يفترض وجود تصور معين لكل منهما ، وهذا غير موجود واقعياً ، فلا يوجد اجماع أو حتى شبه اجماع على تصورين منفصلين . وإذا حاولنا التميز بين النظرة الفلسفية وبين النظرة الايديولوجية الى السياسة مثلا ، دون التعرض الى مسألة اليقين الذي يمكن التوصل اليه (وهو ، على كل حال ، يقين يتميز بتعقد مضامينه) لاعترضتنا صعوبات وصعوبات فليست النظرتان بالوحيدتين اللتين تتعرضان لبحث السياسة ، فهناك النظرة الدينية والنظرة الحقوقية والنظرة السوسيولوجية والنظرة النفسية والنظرة العلمية و ... الخ ولكل من هذه النظرات خصائصها وشروطها وبالتالي نتائجها الخاصة ، وان كانت النظرتان : الفلسفية و الايديولوجية ، هما الاكثر اثارة للجدل والاشد توتراً ، لا سيما في هذا العصر ، فقد حاولت سوسيولوجيا السياسة أن تستقل عن الفلسفة السياسية وتفرض نفسها كفرع في السوسيولوجيا الوضعية . ولكن تبين أن ابتعادها عن الفلسفة ، قد شكل حاجزاً حجب وراءه التوجها تالايديولوجية العميقة التي تحيط بها وتحركها مما قاد الى الشك في امكان قيام سوسيولوجيا سياسية موحدة المبادىء والمناهج .

ولكن هذا لا يعني أن سوسيولوجيا السياسة غير قائمة ، بل يعني أن التداخل بين السوسيولوجيا والفلسفة والايديولوجيا في دراسة السياسة ، يحول

دون قيام علم سوسيولوجي سياسي مستقل عن روابط وعلاقات وحدة الفكر السياسي . والتصور الايديولوجي والتصور الفلسفي والعكس صحيح أيضاً ، فلا مجال للتفكير ايديولوجياً في السياسة دون المرور بسوسيولوجيا السياسة بل واستعمالها ، ولا يستطيع فليسوف السياسة تحديد مستوى تفكيره الخاص دون أن ينظر نظرة انتقادية الى ما تقدمه سوسيولوجيا السياسة كعلم وضعي ، من معلومات ودعاوى نظرية ، لهذا ، كان لا بد من التعمق في دراسة خصائص كل من النظرتين : الفلسفية والايديولوجية الى السياسة ، ويبدو أن الاعتراف بتمايز الوجهات أو المستويات أو المقاربات والعلاقات الجدلية ، فيما بينها ، يشكل شرطاً أساسياً لادراك طبيعة التعقيدات التي تسود الفكر السياسي ، كما يشكل المقدمة لدراسة تاريخ الفكر السياسي وتحديد المهمات المطروحة على صعيد البحث .

إن المسألة المطروحة على صعيد التمييز بين التصور الفلسفي والتصور الايديولوجي للسياسة ، لا تشتمل على كل العلاقات القائمة بين الايديولوجيا والسياسة ، كالدور الفعلي الذي تلعبه الايديولوجيا في السياسة العملية أو كالاستعمال الذي يجعل الايديولوجيا أداة من جملة أدوات السياسة . إن المسألة المطروحة هي كيفية تصور الفكر الايديولوجي للسياسة كظاهرة اجتماعية تاريخية وللاشكال التي تتخذها السياسة في الحاضر ولطريقة الوصول الى الحكم والمحافظة عليه ولهدف أو أهداف العمل السياسي وللعلاقة بين السياسة وسائر قطاعات النشاط الانساني . فلا يكفي مجرد وجود هذا التصور لكي تسمى الايديولوجيا سياسية بالمعنى الدقيق للعبارة . إذ يمكن أن يكون مرتبطاً بتصور أعمق وذي مرتبة أعلى في النظام الايديولوجي ، كما في الايديولوجيا القومية حيث يرتبط تصور السياسة بقضية الامة ، فالايديولوجية القومية لا تدور حول محور السياسة وان كان لا بد لها من تصور معين للسياسة والدولة القومية ، ومشكلات الحكم : وبهذا المعنى ، تكون تسميتها ايديولوجية سياسية من باب التركيز على المضمون السياسي الذي تحمله ، أما الايديولوجية السياسية بالمعنى الحصري فهي التي يكون محورها الرئيس مستمدا من السياسة وقضاياها،

كالايديولوجية الديمقراطية ، الايديولوجية الثورية ، كما أن الايديولوجيا الاقتصادية تستمد موضوعها من الحياة الاقتصادية وقضاياها فإن ايديولوجيا العلم بين الايديولوجيات الثقافية تدور على قضية العلم ودوره في الحياة الاجتماعية . وعليه فإننا نجد النظرة الايديولوجية الى السياسة في الايديولوجيات السياسية ، بقدر ما تستطيع التخصص في مشكلات الحياة السياسية .

إن التمييز بين الايديولوجيات السياسية بالمعنى الحصري والنظرة السياسية التي تحملها ايديولوجية شمولية كالايديولوجية القومية تمييز منهجي يفيد في ادخال مزيد من الدقة في تحليل الفكر الايديولوجي ، ولكن ، في الواقع ، قلما نجد ايديولوجية سياسية خالصة . بسبب الارتباط الموضوعي بين ظاهرة السياسة واشكالها وبين سائر الظاهرات الانسانية الاجتماعية وأشكالها ؛ ومن جهة أخرى تزداد فرص بلورة المضمون السياسي في الفكر الايديولوجي بقدر تقدم الوعي السياسي النظري والثقافة السياسية النظرية . ومن جملة المسالك التي يمكن أن يتبعها الوعي السياسي النظري لتوكيد نفسه ضد الطغيان الايديولوجي ولتحسين نوعية الفكر الايديولوجي السياسي نفسه التحليل النقدي للنظرة الايديولوجية الى السياسة .

هذا التحليل النقدي ضروري لتقدم الفكر السياسي في المجتمعات المعاصرة لان وضع الفكر فيها يعاني من خلل كبير . بسبب سيطرة الفكر العقائدي سيطرة تامة أحيانا بحث يمنع انطلاق الوعي السياسي النظري وفقاً لمنطقه الخاص وإذا كان هناك من وجود للفلسفة السياسية وللسوسيولوجيا السياسية في الفكر السياسي وخاصة في المجتمعات النامية المعاصرة ، فإنه وجود مغلف بطبقات من الفكر العقائدي ومسخر في خدمة أهداف ومبادىء عقائدية ، دينية أو ايديولوجية . وعدم انطلاق الوعي السياسي النظري بحرية واندفاع ذاتي لا يؤدي الى انكماش الفلسفة السياسية وضمور السوسيولوجيا السياسية وحسب بل يؤدي أيضاً الى فقر الفكر السياسي العقائدي نفسه وضعفه ، وعليه فإن مصلحة الفكر السياسي العقائدي تقضي بأن ينمو الوعي السياسي النظري بحرية وبحسب منطق نموه الخاص . ولكن ادراك هذا النوع من المصلحة

يستلزم استعدادات في الفكر العقائــدي ويبدو أن شروط حصولها قلما تتوافر بصورة كافية •

النظرة الفلسفية الى السياسة :

يتحرك كل من الفكر السياسي الايديولوجي والفكر السياسي الفلسفي على مستوى مختلف عن الآخر على الرغم من الاشكال المتعددة للتداخل بينهما •

تتمحور السياسة الايديولوجية حــول جماعة تاريخية محددة وتنطلق منها ، الى الآخرين ككل وتضع تصورها للانسان في خدمة الجماعة التي تعمل لها •

أما السياسة الفلسفية فانها تتخذ من الانسان بصفته موجودا نوعيا ، موضوعا محوريا وتنطلق منه ، لكي تطبع الموجود التاريخي المحدد بطابع تصورها للانسان بما هو انسان ، وفي هاتين الحركتين المختلفتين من حيث الجوهر والمتشابهتين من حيث الظاهر ، تكمن جدلية السياسة الايديولوجية والسياسة الفلسفية فلا الفلسفة تتنكر لواقع تعدد الجماعات السياسية ، ولا الايديولوجية تتنكر للصفة الانسانية التي تتجــاوز الخصوصيات الجماعيــة ، ومن هنا ينتج ما نلاحظه من مضمون فلسفــي في السياســة الايديولوجيــة ومن طابع الالتزام في السياسة الفلسفية • إلا أن الاختلاف فــي الموضوع الذي تعد السياسة محمولا له ، أي في الفاعل الذي تعــد السياسة فعــلا له ، يؤدي الــى تباين عميق بين خصائص الفكر السياسي الايديولوجــي وخصائص الفكر السياسي الفلسفي ، ولو كان الفكر السياسي الفلسفي فكرا موحدا منسجماً عبر تاريخ الفلسفة ، لامكن تعداد خصائصه بصورة عامة ، كما تفعل عادة بالنسبة الى الفكر السياسي الايديولوجي ولكن الواقع هو أن الفلسفة السياسية جزء من كل ، أي انها تطبيق لتحديد عام لمهمة الفلسفة على الحياة السياسيــة ، فالاختلاف بين الفلسفات السياسية تابع للاختلاف حول تصور مهمة الفلسفة ومنهجها • لذلك تواجه كل فلسفة سياسية طريقة التفكير الايديولوجيــة بحسب ما ترسمــه لنفسها من مجال ومهمة ، مما يحملنا علــى عرض خصائص الفكر السياســي الفلسفي من خلال عرض موجز للمذاهب أو للمدارس الفلسفية نفسها أو لبعضها على الاقل •

في المذهب الوضعي المنطقي : تكون مهمة الفلسفة مهمة تحليلية وحسب ، ولا يكون موضوعها عالم الواقع والتجربة ، بل عالم التعبير العلمي أو اليومي عن الواقع أو التجربة . وهكذا تغدو الفلسفة تحليلا منطقياً لمفاهيم اللغة العلمية أو اللغة اليومية وقضاياها وكشفاً عن مضامينها للتعرف على أنواع علاقاتها ، انها باختصار نشاط من الدرجة الثانية ، أو لنقل هي درجة ثانية من النشاط الفكري . وإذا كانت تلك هي مهمة الفلسفة ، فإن مهمة الفلسفة السياسية لا تتعدى تحليل لغة العلم السياسي ، أو لغة السياسة العملية ، وتبيان بنيتها التصورية والمنهجية والمبادىء التي تقوم عليها .

إن فلسفة السياسة في الوضعية المنطقية نشاط نظري خالص ، محايد سياسياً ، وان كان لا بد لها من التعرض لمعايير النشاط السياسي أو للنشاط السياسي من حيث هو نشاط معياري ، فإن التعرض يكون لمجرد التوضيح ، إذ أن قضية تعيين المعايير ، وما يتبعها من تقويمات وأوامر ، هي قضية اختيار ، ولا يملك الفيلسوف أي امتياز خاص لمعالجتها وحلها . فالتحليل الفلسفي لا يفضي الى الامر ، وكل ما ينتجه هو عبارة عن توضيح لالتزامات الفرد أو الجماعة على الصعيد السياسي وتلك هي ثمرته . فإذا انصب التحليل الفلسفي على الدستور مثلا ، فإنه يتميز عن تحليل القوانين بتركيزه على المفاهيم التي لا يمكن شرحها على الصعيد القانوني الخالص ، مثل مفاهيم : المسؤولية ، الواجب ، السلطة ، الحرية ، الخ ... فإذا تناول التحليل الفلسفي الديمقراطية كنظام ، فإنه يبين مستلزمات هذه الديمقراطية التي منها على سبيل المثال : وعي المواطن لحقوقه وواجباته ، اجراء الانتخابات والاستفتاءات ، المسافة بين النظرية الديمقراطية التي يتم العمل بموجبها وبين الوضع الاجتماعي القائم ، ولكن تبيان هذه المسافة بصورة محددة يعد تجاوزاً لانه ليس من صلب التحليل الفلسفي ، وان كان من الاشياء التي يطمح بوساطتها تقديم النفع العملي للمواطن أو للشعب في مجموعه .

وهكذا تفصل الوضعية المنطقية فلسفة السياسة عن العمل السياسي عملياً وينحصر معنى ما يسمى سياسة فلسفية ضمن حدود ما يمكن تسميته السياسة

المنطقيـة ، وتترك الوضعيـة المنطقية مجال العمـل السياسي لمختلف العقائد والاختيارات ، مكتفية لنفسها بما يمكن وصفه بدور المرشد المنطقي لا أكثر .

تفسر الايديولوجيا السياسيـة ، وتعيّن الغاية والهدف السياسي ، تحدد الاستراتيجية الاعـداء والاصدقـاء ، تلهب المشاعـر وتستثير الهمم ، تدافع عن الحرية أو عن حق شعب معين في اقامـة دولة ، تدافع عن الثورة ، تدافع عن الاستقلال الـخ .. وكل هذا لا يعنـي الفيلسوف الوضعي المنطقي . لان صحة القضايا التجريبية أو خطأها التـي تشتمل عليها النظرة الايديولوجية الى السياسة يتم تقريره في إطار العلم السـياسي . وقيمة الاهداف التي تعلنها تتقرر في اختيار الشـعب وممارستـه ، والمبادىء العامة التـي تتبناها حول الانسان والسلطة والحياة والعالم ، هي اعتقادات لا يملك الفيلسوف التحليلي أية وسيلة لتسويغها أو رفضها إلا فـي حدود نشاطه التحليلي المنطقي ، ولا توجد مواجهة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، بين النظرة الايديولوجيـة الى السياسية وفلسفة السياسة بحسب الوضعية المنطقية ، وإن وجدت فهي ليست مواجهة على صعيد الفاعل السياسي ، وبالتالي ليسـت مواجهة جدليـة مباشرة ، وانما هي مواجهة غير مباشـرة تدور حـول كيفية التفكير السياسـي ، بل حول كيفية التعبير السياسي . وفـي الواقع ، يكتشف التحليل المنطقـي لنظرة الايديولوجيا الى السياسة عن الجوانب اللامنطقية والاصول اللاعقلية ، ويحمل (ضمناً) دعوة الى عقلنتها ، ولكن هنا يبرز سؤال كبير : هل تحليل المعاني التي تنطوي عليها نظرة الايديولوجي الى السياسـة من الوجهة الوضعيـة المنطقية ، هو كل ما تستطيع الفلسفة أن تقوم به فى مواجهة النظرة الايديولوجية الى السياسة ؟؟

الفلسفة الظاهراتية : هـي أيضاً كالفلسـفة المنطقيـة ، ترفض أن تتحمل مسؤولية تعيين الواجب السياسـي ، ترفض أن تتكلم بلغة الامر والنهي ، لان مهمتها لا تشتمل على البحث عما يجب أن يكون أو عن القيم والغايات التي ينبغي للانسـان تحقيقها في الحياة الفرديـة أو الجماعية ، ولكنها أيضاً لا تحصر مهمة الفيلسوف ، في الوصف والتحليل ، في نطاق اللغة .

يزعم الفيلسوف الظاهراتي ، أن الفكر الفلسفي قادر على تكوين معرفة عن

العالم الخارجي ، معرفة تكون متميزة عن المعرفة العلمية التجريبية ، وتكون متميزة عن المعرفة الميتافيزيقية التي كانت الفلسفة القديمة تسعى وراءها • الموضوع الذي يدرسه الفيلسوف الظاهراتي هو الظاهرة نفسها ، كما تظهر في التجربة الانسانية ، كظاهرة الحب ، أو ظاهرة الموت ، أو ظاهرة الادراك ، أو ظاهرة الانفعال ، أو أية ظاهرة من الظاهرات التي تنكشف للانسان في تجربته الواعية ، ولكن ما يبحث عنه الفيلسوف الظاهراتي ويتقصاه ، ليس أعراض الظاهرة وما يطرأ عليها من تلونات خصوصية وظرفية ، بل هو ماهية الظاهرة ، أي المقومات الاولى التي تجعل من الظاهرة شيئاً متميزاً بصورة قطعية عن غيره ، وبمعنى آخر يمكن القول إن الفلسفة الظاهراتية تزعم أن مهمة الفكر الفلسفي هي الوصف الموضوعي لماهيات الظاهرات التي يعيشها الانسان في تجربته في العالم • وعليه فإن المعرفة الظاهراتية هي معرفة حقيقية كالمعرفة العلمية التجريبية بل هي أعلى وأكثر ثباتاً من حيث المرتبة ، ومن هنا ظهرت المواجهة بين النظرة الايديولوجية والنظرة الظاهراتية خارج مجال الغايات والواجبات وخارج مجال التعبير ، لقد ظهرت المواجهة في مجال ادراك حقائق العالم الانساني والوجود الانساني في العالم وتشترك هذه المواجهة النظرة العلمية التجريبية اشتراكا ايجابيا وسلبيا ، وقد لا تكون المواجهة واضحة في جميع عمليات ادراك تجربة الانسان في العالم بالدرجة نفسها ، الا أنها ظاهرة تماماً في عملية ادراك تجربة الانسان السياسية •

التجربة في الفلسفة الظاهراتية : إن النتيجة الاساسية لتطبيق المنهج الظاهراتي على السياسة ، (بحسب جوليان فروند) هي أن السياسة بعد كياني من أبعاد الطبيعة الانسانية ، أي انها مثل العلم والفن والاقتصاد ، موجودة مع الانسان منذ أصبح انساناً ، وهي بهذا المعنى لا تشتق من غيرها ولا يمكن ارجاعها الى غيرها ، لان الانسان هو الانسان كله منذ البداية ، وسيظل هو هو في المستقبل ، إذن هي ظاهرة ملازمة للانسان وباقية معه ، والمعطى الذي يجعل من السياسة بعداً كيانياً هو طبيعة الانسان ذاته أي طبيعته الاجتماعية أو هو اجتماعية الانسان ، بمعنى أن هذه الاجتماعية أصيلة في الانسان ، وهي تقتضي

أن يكون له نشاط دائم لتنظيم واعادة تنظيم المجتمع ، فالسياسة من هذه الزاوية ظاهرة محايثة لوجود الانسان الاجتماعي ، ولكنها ليست متطابقة كلياً معه ، وماهية السياسة هي بالضبط مقوماتها الكيانية وهدفها ووسيلتها الخاصة ، أما المقومات فيردها (جوليان فروند) الى ثلاث مقومات : الامر والطاعة ، العام والخاص ، الصديق والعدو ، فلا سياسة بدون حاكم ومحكوم ، ولا سياسة بدون قطاعين في المجتمع ، القطاع العام والقطاع الخاص ، ولا سياسة بدون وجود عدو (حقيقي أو مفترض) وهذه المقومات موجودة بالضرورة في كل مجتمع سياسي . وهي تعني أن توحيد البشرية كلها في مجتمع سياسي واحد أمر مستحيل .وتوجد بين طرفي كل من المقومات ، جدلية تنتج ظاهرة هي في صلب السياسة ، فجدلية الامر والطاعة تنتج النظام . وجدلية العام والخاص تنتج الرأي العام . وجدلية الصديق والعدو تنتج الصراع . وأما الهدف النوعي الذي تسعى اليه السياسة من حيث هي نشاط اجتماعي ، فإنه ناتج عن المقومين الاخيرين ، وله وجهان تحت اسم جامع واحد هو الخير المشترك . الوجه الاول هو الوفاق الداخلي ، والوجه الثاني هو الامن الخارجي . فالمجتمع السياسي يفقد هويته إذا بلغت النزاعات الداخلية فيه حدا لا يمكن التغلب عليه . وكذلك إذا وقع تحت سيطرة مجتمع سياسي آخر وليست السياسات التي تتبعها المجتمعات السياسية في التاريخ سوى محاولات أو تطبيقات للهدف النوعي الذي تسعى اليه السياسة بالاطلاق . والوسيلة التي تدخل في ماهية السياسة ليست الحيلة ، وانما هي القوة . فالسياسة ظاهرة قدرة وسيطرة ، ولهذا السبب تشكل القوة جزءاً لا يتجزأ منها . فبدون قوة لا يمكن المحافظة على وحدة المجتمع السياسي الداخلية وعلى أمنه الخارجي ، ولا يمكن المحافظة على النظام القائم أو إحلال نظام جديد محله .

هذا التصور لماهية السياسة مبني على كون السياسة نشاطاً أو فعلا معيارياً ولكنه يترك عن قصد مسألة تعيين ما ينبغي فعله أو ما يحسن فعله مع اعترافه بأن الفعل السياسي يستلزم ويستلهم تصورا محددا عن الواجب السياسي أو عن المثل الاعلى السياسي ، ومن جملة أسباب هذا الترك . القول بأن الغايات

الانسانية العليا ، كالحرية والسعادة والعدالة ليست من اختصاص السياسة وحدها ، فكل النشاطات الانسانية تساهم بقدر أو بآخر في السعي اليها • وربط السياسة باحداها ليس من باب الفلسفة السياسية الخالصة ، كما تفهمها الظاهراتية فالفلسفة السياسية الظاهراتية لا تدافع عن نظام معين ،ولا ترفض نظاماً معيناً • انها من هذه الناحية فلسفة محايدة بقدر ما يمكن أن يكون النظر في الشؤون الانسانية محايداً • يقوم الدفاع عن نظام معين على أساس المنهج التبريري ، والظاهراتية لا تبرر، بل تكتفي بالوصف • الا أنها إذ تقوم بهذا الوصف تدخل في نقاش حاد مع النظريات القائمة على المنهج التبريري ، سواء أكانت ايديولوجية أم فلسفية أم دينية أم غير ذلك • وتنقد تصوراتها عن حقيقة السياسة وتبين اخطاءها وأوهامها ، ومن هذه الاوهام بحسب الظاهراتية ، الاعتقاد بأن الحرب ستتلاشى وتختفي من عالم العلاقات السياسية ، والاعتقاد بأن السياسة ستزول كلياً من الوجود الانساني الاجتماعي ، والاعتقاد بأن عالم الحقوق أعلى من عالم السياسة أو مستقل عنه ، والاعتقاد بأنه يمكن المطابقة بصورة تامة بين السياسة والوجود الاجتماعي أو بين الدولة والمجتمع • ولكن وجود أخطاء أو أوهام في الفكر الايديولوجي حول ماهية السياسة لا يعني أن الفكر الايديولوجي لا يمكنه أن يتضمن معرفة صحيحة عنها ، انما يعني أن الفكر الايديولوجي يخضع تصوره للسياسة لغير مقتضى التصور النظري لطبيعتها الخالصة ، وهذا الاعتراض توجهه الفلسفة الظاهراتية أيضاً الى الفلسفات التفسيرية والفلسفات الانشائية ، ولكن الجدل بين الفلسفات السياسية لا يهم هنا بقدر ما يهم جدلها مع الفكر السياسي ـ الايديولوجي • لذلك لا بد لاستكمال الفوارق بين النظرية الفلسفية والنظرة الايديولوجية الى السياسة من لمحة عن نمط التفكير الفلسفي التفسيري وعن نمط التفكير الفلسفي الانشائي في مجال السياسة •

التفكير الفلسفي التفسيري في السياسة ـ هيجل :

يرى هيجل أن مهمة الفلسفة هي أن تعرف الموجود ، والموجود هو العقل ، ولا تشتمل هذه المهمة على شيء يتعلق بتصور العالم كما يجب أن يكون • لان

الفيلسوف ابن زمانه ، والفلسفة هي التعبير عن وعي العقل لنفسه المتحقق في التاريخ بلغة المفهوم الواعي المجرد . إذن ، ليست الفلسفة السياسية بحثاً عن الواجب السياسي ، وليست بناء لدولة مثالية ، وليست نصائح أو ارشادات موجهة الى الدولة ورجال السياسة . انها فقط بحث موضوعي في الدولة من حيث هي شكل يتحقق فيه وبه العقل الكوني . فالسؤال الذي يجعله هيجل في أساس فكرة السياسي هو السؤال عن علة وجود الدولة وعن مضمونها العميق ، والمبدأ العام الذي يرجع اليه هو الروح الكوني الذي يحقق الوعي المطلق بنفسه عبر التاريخ البشري وعلى أساس مسيرة جدلية تتجاوز المتناقضات وتخلق أشكالا جديدة تتجاوزها بدورها . فبالنسبة الى هذا المبدأ العام ، تبدو الدولة استيعاباً وتأليفاً لشكلين من الوجود الانساني ، يعبر عنهما هيجل بالحق المجرد وبالاخلاق الذاتية .

الدولة الهيجلية هي كل واحد حي ، أعلى من الافراد والجماعات ، هي قوام الاخلاق الموضوعية التي تتمظهر أولا في العائلة ، وثانياً في المجتمع المدني. انها إذن أعلى شكل يبلغه تطور الروح في التاريخ الانساني ، فلا معنى للكلام على العقل والحرية خارجاً عن الدولة ، فالفرد البشري يملك حريته ويتمتع بها في الدولة . إذ أن الدولة هي تحقيق عيني للحرية . وبعبارة أخرى ، القانون في الدولة هو التعبير الموضوعي عن الروح ، فالطاعة وتنفيذ القانون مشاركة في حياة الروح ، أي في حياة الحرية ، وكل قيمة انسانية على الصعيد الروحي لا يبلغها الانسان الا بفضل الدولة . والتأمل الفلسفي في الشعوب التي يذكرها التاريخ لا يمكن بحثها الا من حيث هي شعوب تؤلف دولا .

وهكذا تتلاقى فلسفة الدولة وفلسفة التاريخ وفلسفة الروح المطلق في عبارة هيجل الشهيرة : الدولة هي الفكرة الإلهية متجلية على الارض ، وهي الموضوع المحدد للتاريخ العالمي على العموم .

في هذا التفسير الفلسفي للدولة ، لا يوجد أي ربط عضوي بين الدولة وبين مصلحة جماعة تاريخية معينة بذاتها ، الافق هو أفق التاريخ الانساني كما بدا لهيجل في بروسيا ، بعد أحداث الثورة الفرنسية الكبرى وانحسار المد

الثوري وانتعاش الانظمة الملكية • وموضوع البحث هو الدولة كظاهرة من ظاهرات التاريخ الانساني • فإذا كان في تفسير هيجل للدولة ما يمكن أن يفهم على أنه تمجيد للدولة البروسية ولنظام الملكية الدستورية ، فالجدلية الهيجلية تتضمن من النفي ما يكفي لكي يظهر هذا التمجيد على حقيقته ، أي شيئاً ثانوياً بالنسبة الى الرؤية الشاملة لتاريخ الانسان السياسي •

ألم يقل هيجل أن مهمة الفيلسوف أن يعقل زمانه ؟ ان التفسير الفلسفي للدولة ، وللسياسة على الاطلاق ، قياساً على ما قام به هيجل ، لايمكن أن يقفز فوق الواقع القائم أو أن ينسلخ عنه • فما يميزه كتفسير فلسفي هو منطلقه الميتافيزيقي وكشفه عن المقولات الانسانية الشمولية التي تفهم الدولة أو السياسة ، في ضوئها • من هذه الناحية ، تبدو المقارنة مفيدة ، لا بين هيجل وماركس وحسب بل بين هيجل وفخته أيضاً • لقد كتب فخته خطاباته الى الامة الالمانية في عامي ١٨٠٧ ــ ١٨٠٨ وكان قد أصبح قبل ذلك فيلسوفاً معروفاً في ألمانيا • فأرسى في تلك الخطابات أسس الايديولوجيا القومية الالمانية التي وجهت السياسة الالمانية ي القرن التاسع عشر وفي النصف الاول من هذا القرن• فالتزامه السياسي لم يكن التزاما فلسفيا ، وانما كان التزاماً ايديولوجياً • وكذلك كان التزام ماركس على الرغم من الفوارق بين طبيعة التزامه وطبيعة التزام فخته • أما هيجل فلم يجعل محور تفكيره السياسي مصلحة الامة الالمانية، ولا مصلحة طبقة من طبقاتها ، ولا مصلحة طبقة من طبقا تالمجتمع الحديث على العموم ، بل الدولة في أعلى وأرقى أشكالها آنذاك • من هنا جاءت فلسفته السياسية حاملة ، في الوقت نفسه ، طابع الدولة العصرية ، وطابع فلسفته التاريخانية •

امتنع هيجل عن التفلسف حول الواجب السياسي وحول النظام السياسي المثالي لانه وضع كل مبادىء الوجود والعمل في الروح الكياني إن الفلسفة تظهر بعد أن يكون التاريخ قد طوى مرحلة وباشر ــ دون معرفة الفلسفة ــ مرحلة جديدة ، بينما الفلسفة في نظر أفلاطون وأرسطو والفارابي وهوبس وروسو تعنى بتفسير الوجود ، وتحديد موقع الانسان في العالم • ولكنها تعنى كذلك

بمصير الانسان ، أي بمعرفـة ما يجب أن يكون حتى يحقق أفضل ما يمكن أن يحققه بحسب طبيعته من غايات عليا وقيم سامية . بهذا المعنى ، يحقق مهمتين : مهمة تفسير الواقع ومهمة تقويمه واصلاحـه ، وبالتالي تجاوزه نحو الافضل ، وبالطبع تختلف العلاقات والنسب بيـن التفسير الموضوعي والتقرير العقلي لما ينبغي عمله ، كما تختلف المناهج أو طرائـق الوصول الى الواجب والمثال ، من فلسفة الى أخرى . ولكن ذلك لا يؤثر على طبيعة المواجهة بين النظرة الفلسفية والنظـرة الايديولوجيـة الى السياسـة . فما نسميـه نمط التفكير الفلسفي الانشائي ، يقوم على أن من مهمـة الفلسفة ، أن تحـدد للانسان بشكل عام أو للانسان فـي وضعية مجتمعيـة تاريخية معينـة ، الغاية التي ينبغي السعي اليها أو القيمة التي يجب أن يحققها ، فالنشـاط النظري الفلسفي ، ليس نظراً خالصاً منقطعا عـن العمل ، وليـس نظرا خالصا في العمـل . بل هو بحث نظري في الحقيقة أولا ، وتعيين للواجب أو للمثال ثانياً ، من هنا نفهم التعارض الحاد بين الايديولوجيا والفلسفة الانشائية ، فتحديد الغايات والواجبات لا يقل أهمية عن تفسير الواقع ، والايديولوجيا تستـمد تفوقها من كونها تحديداً للغايات ورسماً لسلم الواجبات على كل ما هو نظري صرف .

لكن الغاية على الصعيد الفلسـفي غاية انسانية شـاملة ، بينما الغاية على الصعيد الايديولوجي غاية جماعة خاصة ، وبقدر ما يحتوي الفكر الايديولوجي من مضمون فلسفي انساني ترتفع الغاية فيه ويكتسب أبعاداً شمولية .

الفصل الخامس

الفلسـفة والعلوم الانسانيـة

- ابن خلدون والعلوم الانسانية .
- اوغست كونت والعلوم الانسانية .
- ميزات الطريقة الوضعية .
- الماركسية والعلوم الانسانية .
- جان بياجية والعلوم الانسانية .
- تصنيف كيدروف للعلوم .
- آفاق العلوم الانسانية بين تعالي الموضوع واستحالة المنهج .
- موضوع العلوم الانسانية متعال على المعرفة العلمية .
- استحالة المنهج .
- آفاق العلوم الانسانية .

الفلسـفة والعلوم الانسانيـة

تحتل العلوم الانسانية في تصنيفات المفكرين للعلوم المختلفة ، أمكنة قلقة ومختلفة من حيث علاقتها بمجمـوع العلوم الاخرى ، وتتعلق التصنيفات بشكل عام بالوضعية المعرفية لمجموع المعـارف الانسانية ، كما تتعلق بالموقف المعرفي للمفكر من نسق المعارف في عصره . فاما أن يكون عمل الفيلسوف وصفيا يعطي نظرة عامة عـن المعارف في عصـره ، وإما أن يكـون عمله نقدياً يبحث مبادىء النسق المعرفي بهدف تجديده أو إضافة شيء اليه .

ابن خلدون والعلوم الانسانية :

لا نريد أن نبدأ الحديث بالتأكيد على أن العلوم الانسانية قد نشأت مع ابن خلدون ولكننا إذا تناولنـا بالبحث الوضعيـة المعرفة للعلوم التي ندعوها اليوم بالعلوم الانسانية ، كما كانت عليه عند ابن خلدون من خلال عصره ، فاننا نفسح المجال لتقدير موضوعي أكبر لفكر ابن خلدون ضمن المعرفة العلمية .

حين يتحـدث ابن خلـدون عن التاريخ نلمـس لديه تصميماً على التجديد المنهجي في علم جديد هو علم التاريخ وتأكيدا على أن هذا التجديد قد قاده الى اكتشاف علم جديد لم يسبقه اليه أحد هو علم العمران البشري . وفي هذين العلمين يتمثل ما ندعوه اليوم بالعلوم الانسانيـة عند ابن خلدون وإن كان ابن خلدون لا يتحدث عنهما بصفتهما كذلك لانه لم يكن ممكنا في زمانه ولكننا نجد في العلاقة التي تربط علم التاريـخ بعلم العمران فـي تصور ابن خلدون المجال المعرفي للعلوم الانسانية .

إن تصنيف ابن خلدون لا يخرج كثيرا عن المبدأ العام الذي اعتمده المفكرون العرب الذين قدموا تصنيفات للعلوم ، مـن حيث قسمة العلوم الى علوم شرعية وعلوم عقلية ، ولكن ابن خلدون يدعو العلوم الاولى بالعلوم النقلية الوضعية

لانه عدّها علوماً موضوعة لا مجال فيها للعقل الا في الحاق الفروع من مسائلها بالاصول . وقد رتبها كما يلي : علوم القرآن ، علوم الحديث ، علوم الفقه ، علم الفرائض ، علم الكلام ، علم التصوف ، علم تعبير الرؤيا . أما العلوم العقلية التي عدّها طبيعية للانسان من حيث هو ذو فكر ، فإنها من وضع الانسان وابداعه وللعقل فيها دور يختلف عن دوره في العلوم الاولى لهذا لا تتوقف على أهل ملة دون غيرهم من الملل ، وهي العلوم الحكمية أو الفلسفية وتنقسم الى أربعة علوم كما يلي : المنطق ، العلم الطبيعي (موضوعه المحسوسات) ، العلم الإلهي (موضوعه ما وراء الطبيعة) ، علم المقادير وما يتفرع عنه من علم الهندسة ، العلم الارتماطيقي ، علم الموسيقى ، علم الهيئة ، والملاحظ هنا أن ابن خلدون لا يذكر التاريخ وعلم العمران البشري في هذا التصنيف لانه يعدهما العلمين اللذين جدد في أولها بتنوير منهجه وأنشأ الثاني بتعيين الموضوع الذي يخصه ووضع قواعد المنهج الملائم للبحث .

إن النقد الذي يوجهه ابن خلدون الى التاريخ ، يأتي في مرحلة كان التأريخ العربي ـ الاسلامي ، قد قطع فيها خطوات فسيحة أدت الى ترسيخ تقليد في الثقافة العربية ، وكان نقداً جذرياً شمولياً لا يكتفي بنقد عمل هذا المؤرخ أو ذاك بل يشمل كل المجال المعرفي للتاريخ ، وذلك بتوجيه النقد الى الاسس التي قام عليها هذا العلم الى ذلك الحين فكان مشروعا يهدف الى إحداث تحول في المجال المعرفي لعلم التاريخ بأكمله . ثم انه لم يكن يتعلق بتجديد منهج العلم وحسب بل بتجديد التصور عنه . فقد كانت وضعية التاريخ في تصنيفات الفلاسفة العرب للعلوم تتأرجح بين وضعيتين فهناك تصنيفات لا تذكر التاريخ على الاطلاق كتصنيف، الفارابي في كتابه «إحصاء العلوم» ثم تصنيف اخوان الصفاء وتصنيف الخوارزمي وتصنيف ابن النديم وهؤلاء يذكرون التاريخ ضمن تصنيفاتهم كعلم ثانوي ملحق بالعلوم الشرعية ، وقد خصص اخوان الصفاء فصلا في الرسالة السابعة للبحث في أجناس العلوم ذكروا فيه التاريخ ضمن العلوم الشرعية الوضعية لا ضمن العلوم الفلسفية . والعلوم الشرعية عندهم هي : علم التنزيل ، علم التأويل ، علم الروايات والاخبار ، علم السنن والفقه

والاحكام ، علم التذكار والمواعظ والزهد والتصوف ، علم تأويل المنامات وقد ذكر علم التاريخ باسم « علم الروايات والاخبار » ،وكان علماء الروايات هم أصحاب الحديث ، لهذا ألحق هذا العلم بالعلوم الشرعية عند الاخوان أما الخوارزمي فقد قسم كتابه «مفاتيح العلوم» الى قسمين يذكر في القسم الاول (المقالة الاولى) العلوم الشرعية ، أي المعارف النقلية وما يتعلق بها وبضمنها علم الاخبار وهو ما يقصد به علم التاريخ ، كذلك خصّص ابن النديم المقالة الاولى من كتابه «الفهرست» للفنون المتعلقة بكتب الشرائع المنزلة ، والمقالة الثانية لعلوم اللغة ، والثالثة لفنون الاخبار والآداب والسير والانساب ، أي أنه يضع التاريخ ضمن العلوم الشرعية ملحقا بها ومساعدا لها ، ونجد الغزالي في كتابه «احياء علوم الدين» يؤكد مبدأ هذه التصنيفات فيذكر التاريخ ضمن العلوم الشرعية ، حيث يقسم هذه العلوم الى أصول وهي القرآن والسنة ، وفروع كالفقه والى ما هو مقدمات كاللغة والنحو وهي ليست من علوم الشرع ولكنها ضرورية لها ، والى متممات وهي كعلم التفسير ، فيما يتعلق بالقرآن وعلم الآثار والاخبار وهو ما يقصد به ابن خلدون ، فالغزالي إذن يلحق التاريخ أيضاً بالعلوم الشرعية بصفته علما متمما . وتلك هي ـ بشكل عام ـ وضعية علم التاريخ في تصنيفات المفكرين العرب قبل ابن خلدون ، وإذا كان ابن خلدون ـ كما أشرنا ـ لم يذكر التاريخ في تصنيفه للعلوم حتى ضمن العلوم الشرعية، فإنه كان يطمح في توضيح المكانة الحقيقية لعلم التاريخ كعلم عقلي وقد عد هذا تنويراً للتصور الذي كان قائماً عن ذلك العلم بقدر ما هو تنوير للتصور الذي كان عن نسق المعارف الانسانية ، يقول ابن خلدون في مقدمته عن التاريخ إنه «في ظاهره لا يزيد على اخبار عن الايام والدول والسوابق من القرون الاول، تنمو فيها الاقوال ، وفي باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل دقيق للكائنات ومبادئها ، وعلم عميق بكيفيات الوقائع وأسبابها» ، فالتاريخ الذي يقتصر على الاخبار والرواية هو ماضي هذا العلم الذي يجب أن ينتهي ، والتاريخ الذي ينظر في الوقائع بهدف تعليلها هو مستقبل هذا العلم الذي يعلن ابن خلدون عن بدئه ، ويبدو أن ابن خلدون كان على وعي بالماضي الايديولوجي لعلم التاريخ ،

ويتضح هذا الوعي عند النظر في جملة الاسباب التي يفسر بها المغالط التي وقع فيها المؤرخون في رواية كثير من الوقائع التاريخية فأغلب هذه الاسباب يشير الى أن خضوع المؤرخين لمطلب الاهداف الايديولوجية هو الذي يجرهم الى ذلك الخطأ . وتتضح لنا الجذرية والشمول في النقد الخلدوني للتقليد التاريخي السابق له بالعودة الى ماضي علم الماضي ، فقد نشأ التقليد التاريخي عند العرب مرتبطاً بعامل ديني يهدف الى الحفاظ علـى العقيدة ، وعامـل سياسي مرتبط بتطور السلطة السياسية وبالصراعات التي قامت حولها ، فبالنسبة للعامل الاول اعتبر الاسلام نفسه حدثاً تاريخياً مثيراً لفضول التاريخ إضافة الى الحاجة التي كانت تتزايد مع الزمن الى تـدوين الاخبار المتعلقة بفترة النبي وصحابته ، فنشأ التاريخ مرتبطاً برواية حياة النبي وصحابته ومغازيهم واحداث زمانهم ، كما أن رواية الحديث اقتضت البحث فـي السير والانساب للتأكد من شخصيات من يسند اليهم روايـة الحديث وإذن ، فقـد حـددت للتاريخ أهداف ترتبط بهذا الواقع الديني بأكثر من رباط وقد تبنى التاريخ منذ بدايته منهج الاسناد .

أما بالنسبة للعامل الثاني ، فقد جعل النزاع الذي قام بين المسلمين من أجل السلطة ، العودة الى الماضي أمراً ضرورياً لمعرفـة الانساب وبيان المكانة التي يمكن أن يحتلها كل عنصر من العناصر التي تكوّن مجتمعهم ، فقد تطور التقليد التاريخي تحت حماية السـلطة السياسيـة أو بايعازها بالقيام به كانت النتيجة تطور للتقليد التاريخي مؤطراً بإطار الخضـوع لايديولوجيـة السلطة السياسية القائمة .

لم يهتم المؤرخون بتأريخ الماضي العربي ـ الاسلامي وحده بل اهتموا أيضا بأخبار الامم والديانات الاخرى ، وكل ما تغير في المنهج هو الانتقال من منهج الاسناد الى منهج الاتباع والتقليـد ، حيث تمكن عدد من المؤرخين من فرض ذواتهم كثقاة فاتبعهم غيرهم من المؤرخين وقلدوهم في رواياتهم للاحداث

وقد برهن ابن خلدون على وعيه بالماضي الايديولوجي لعلم التاريخ فذكر أسباب الوقوع في الخطأ والوقوع في أسر الاتباع والتقليد يقول : «التشيعات للآراء والمذاهب » تجعل المؤرخ على غير حال الاعتدال التي تمكنه من تمحيص

الخبر ، فيكتفي برواية الاخبار التـــي تناسب تشيعه أو الى الكذب في روايتها ليجعلها مطابقة لرأي المذهب الذي يتشيع له • كما يشير ابن خلدون الى تقرب المؤرخين من أصحاب النحلة وذوي المراتب طمعاً في جاه أو مال ، فيكتبون وفقا لما تمليه المصلحة التي تقتضيها علاقتهم بهؤلاء مما يغشي بصيرتهم ويحول دونهم ودون الرواية عـــن الوقائـــع كما هي في حقيقتهـــا ويمنعهم من الوقوف على أسبابها العميقة ولا يفوت ابن خلدون أن يذكر الى جانب ذلك الاسباب المعرفية التي يمكن أن تؤدي الى الوقوع في الخطأ دون قصد أو وعي • كما أشار الى الذهول عن المقاصد ، وتوهم الصدق ، والجهل بتطبيق الحالات على الوقائع • مؤكداً ــ بصورة عامة ــ علـــى موضوع الجهل بطبائع الاحوال في العمران • إن ما يتصف به النقد الخلدوني من جذرية وشمول يمكننا من أن ندعوه قطيعة ابستمولوجية بالمعنى الدقيق للكلمة وذلك بصفته تجاوزاً جدلياً للمعرفة السابقة على قيامها ، فنقده لم يكن يهدف الـــى الغاء التقليد التاريخي بإطلاق بل يهدف الى احتواء مادة هذا التقليد مع تثويره منهجياً في طريقة النظر الى تلك المادة ، وان انجاز هذه القطيعة الابستمولوجية يتـــم عند ابن خلدون على مستويين : الواحد هو المجـــال الخاص بعلم التاريـــخ حيث يتـــم الانتقال من منهج الاتباع والتقليد الى منهج التعليل المعتمد على مطابقة ما يروي مع طبائع أحوال العمران البشري والثاني : هو اعادة النظر في الوضعية المعرفية لعلم التاريخ داخل المجال المعرفي العـــام للعلوم الانسانيـــة وذلك بنقـــل هذا العلم من علم متمم للعلوم الشرعية الى مرحلة عـــده علم من العلـــوم العقلية وإذن ، فقد هيأ ابن خلدون التاريخ ليكون علماً انسانياً مـــن حيث موضوعه ومنهجه : فمن حيث الموضوع عدم الاكتفاء بكونه مجرد رواية أخبار الشريعة وتسلسل رواتها وما الى ذلك ، ومن حيث المنهج ، تجاوز منهج الاتباع والتقليد وتبني منهج التعليل الذي يرد كل واقعة الى أسبابها •

إن علم التاريخ يشكل الطـــرف الاول فقط من المجال المعرفي الذي دعوناه بالعلوم الانسانية ، أما الطرف الثانـــي فهو علم العمران البشري وهنا يختلف

ابن خلدون لأنه بالنسبة لعلم التاريخ يعدّ مجددا في علم عريق في حين أنه في علم العمران يعد منشئاً لعلم جديد بكل معنى الجدة ، فهو (ابن خلدون) الذي يعين له موضوعه وهو الذي يحدد له منهجه . أي أن تجديد ابن خلدون في التاريخ هو تجديد في نطاق المجال المعرفي لعلم معين ، أما تجديده في علم العمران فهو تجديد في المجال المعرفي لمجموع العلوم الانسانية القائمة الى ذلك الوقت ، لانه يريد أن يضيف الى هذا المجال علماً جديداً . وكان هدف ابن خلدون بالنسبة للعلم الاول رفع العوائق الايديولوجية التي تمنع ذلك العلم من أن يكون علماً ولكنه بالنسبة للعلم الثاني يستجيب لضرورات معرفية تقتضي إضافة علم جديد الى مجموع العلوم القائمة ، علم يبدو أن العلماء لم ينتبهوا في ذلك الوقت الى موضوعه . فالحديث عن علم التاريخ يقود الى اكتشاف الضرورة المعرفية لعلم العمران البشري .

ان ما يمنع من الارتقاء الى مرتبة العلم لا يقف عند حد الاختيار الايديولوجي للمؤرخ بل يتعداه الى أسباب معرفية هي في أعم صيغها «الجهل بطبائع الاحوال في العمران» ودفع الخطأ الذي يرجع الى أسباب معرفية لا يكون إلا بقيام العلم الجديد الذي يجعل المؤرخ على علم بطبائع الاحوال في العمران يقول ابن خلدون : كأن هذا علم مستقل بنفسه فانه ذو موضوع هو العمران البشري والاجتماع الانساني ، وذو مسائل هي بيان ما يلحقه من العوارض والاحوال لذاته واحدة بعد أخرى وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً . واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة ، غريب النزعة ، عزيز الفائدة ، أعثر عليه البحث وأدى اليه الغوص . وليس من علم الخطابة الذي انما هو الاقوال المقنعة النافعة في استحالة الجمهور الى رأي أو صدهم عنه ، ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية ، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الاخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه . فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه ، وكأنه علم مستنبط النشأة ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لاحد من الخليقة ، ما أدري ألغفلتهم ، وليس الظن بهم ، أو

لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل الينا • فالعلوم كثيرة والحكماء في أمم النوع الانساني متعـددون ، وما لم يصل من العلوم أكثر مما وصل» (المقدمة ص٣٨) •

ذلك هو العلم الجديد في تعريف ابن خلدون وقد ادرك جدته بالنسبة لنسق المعارف العلمية القائمة وعبر عن ضرورة استقلال هذا العلم عن بقية العلوم من حيث موضوعه ، الذي ميز بينه وبين موضوعـات العلوم الاخرى القريبة منه ، ان المجال المعرفي للعلم الجديـد ، يبدو ــ مـن حيث موضوعه ــ واسعاً جداً بحيث تبدو القضايا التي يبحثها شاملة لكـل المجال المعرفـي الذي تشمله علوم الانسان اليوم ، فبعضها يغطي علـم الجغرافيا البشـرية وبعضها ينسب الى علم الاجتماع أو علم النفس أو علم التربيـة أو علم الاقتصاد السياسي ، الامر الذي دفع الكثير ممن درسوا ابن خلدون الى التأكيد على انه اكتشف أو أسس علوماً كثيرة ، في حين انه تحدث عن علم واحد •

اوغست كونت والعلوم الانسانية :

أعلن اوغـسـت كونت أنه وضع علماً جديـداً أسماه الفيزياء الاجتماعية وهو العلم الذي استقر في نهاية الامر على تسميته بعلم الاجتماع •

ويبدو أن بعض الدارسيـن قد انساقوا بدافع المتعة العقلية أكثر من دافع التحليل العلمي ، الى اجراء مقارنات بين علم الاجتماع عند كونت وبين ما سبق لابن خلدون أن بحثه تحت اسم علم العمران • ولما كانت هذه المقارنات تعوق الفهم الموضوعـي لعمـل كل من ابن خلـدون وكونت ، فإننا سنتركها جملة ، لقناعتنا أن كلا منهما يتحدث عن علم جديد موضوعه الاجتماع الانساني ، دون أن تكون ثمة ضرورة للتطابق بين ما يقصـده كل منهما بهذا العلم ، لان الامر يتعلق ــ في الواقع ــ بعلميـن وليـس بعلم واحد ، ولفهم هذا الامر ينبغي الوقوف بالمقارنة عند المجال الابستولوجي الخاص بالعلم الذي ينسب اليه كل من ابن خلدون وكونت دراسة الاجتمـاع الانساني ، بل ينبغي تجاوز ذلك الى المقارنة بين المجالين الابستولوجيين لمجمـوع المعارف الانسانية في عصر كل

منهما . لان البنية المعرفية التي يضيف كل منهما اليها ذلك العلم الذي يتحدث عنه مختلفة ، كما أن معيار العلم مختلف أيضاً . ففي القرن التاسع عشر كانت المعرفة الانسانية قد بلغت المرحلة الوضعية في ميادين متعددة كالعلوم الرياضية والفلكية والفيزيائية والكيميائية والبيولوجيــة ــ هكذا يرى كونت ــ تلك هي المعارف التي ينبغــي لكل علم أن يرتكــز الى ما حققته من تقدم ، أي أن علم الاجتماع الذي يتحدث عنه كونت ليس مجرد معرفة تضاف الى المعارف القائمة قبلها بل هو علم وضعي يضاف الــى معارف بلغت مرحلة الوضعية . لهذا يرى كونت أن أي فكر علمي حول الظواهــر المجتمعية قبل القرن التاسع عشر كان مستحيلا من الناحية الموضوعية ، وهــذا سبب انتقاده للمحاولات التي سبقته على الرغم من المظاهر التقدمية التي تبدو على بعض العلوم . فهناك تغير ثوري في المجتمع ــ لا شك في ذلك ــ ولكنه تغيّر تميزَ في رأي كونت بأزمة ثورية حيث تسود الفوضى الاخلاقية والسياسية الناجمة عن فوضى عقلية في الاذهان . وإزالــة الفوضى السياســية (اعادة النظام الــى المجتمع) يتطلب ازالة الفوضى الاخلاقية وهذا بدوره يتطلب ازالة الفوضـــى العقلية ، بإقامة معرفة علمية بحياة المجتمع من الناحية العملية ، وذلك هو الطريق الاكثر صلوحاً للتأثير في مجرى الحياة المجتمعية عند كونت . فمنذ قيام الثورة الفرنسية ١٧٨٩ والى الفترة التي كتب فيها كونت دروسه الوضعية ، سادت المجتمع الفرنسي في نظر كونت أزمة تميزت بصراع بين فكرتين لم تســتطع أية واحدة منهما أن ترفع حالة الفوضى السياســية والعقليــة ، وهاتان الفكرتــان هما فكرتا : التقدم والنظام ، وكانتا تبدوان متعارضتين تماماً فــي الماضي ولكنهمــا أصبحتا متكاملتين فكل منهما تتوقف على تحقيق الاخرى . يقول كونت :

«ان النظام والتقــدم اللذين كانت العصــور القديمة تنظر اليهما بصفتهما متعارضين ، قد أصبحا يكوّنان بصفة مطردة ، وتبعاً لطبيعة الحضارة الحديثة شرطين ضروريين ضرورة قصوى ، يطبع التأليف بينهما في نفس الوقت الصعوبة الاساسية والمصدر الرئيسي لكل نظام سياسي حق ...»

قامت الثورة الفرنسية ومعها فكرة التقدم ولكنها وبعد نصف قرن (أي الى

الفترة التي كتب فيها كونت دروسه الوضعية) لم تستطع المزاوجة بين الفكرتين والسبب ـ كما يقول ـ هو ابتعاد الحالة الحاضرة للعالم السياسي عن محاولة التأليف بينهما «ان الآفة الاساسية لوضعيتنا المجتمعية تقوم ... في أن أفكار التقدم وأفكار النظام توجد منعزلة عن بعضها كما لو كانت متعارضة بالضرورة ..» فالقوى الرجعية كانت تقود محاولات لصالح النظام ، في حين كانت المذاهب الفوضوية ـ على حد تعبير كونت ـ مصدر الجهود الاساسية من أجل التقدم ، وترجع القوى الاولى الى المجتمع الاقطاعي وقد تبنت فكرة النظام تبعا لانتمائها ، على أساس أن النظام يفرض قوانين المجتمع القديم على المجتمع الحديث ، لذا كان النظام عند هذه القوى يعني مناهضة التقدم . كما أن الأفكار اللاهوتية كانت تمثل المرحلة اللاهوتية بالنسبة للفيزياء الاجتماعية .

أما القوى الثورية فترجع أصولها الى البروتستانت ـ على حد تعبير كونت نفسه ـ وكانت تحمل فكرة التقدم ولكن فكرة التقدم عندها تختلط برؤية فوضوية عن المجتمع . وينتقد كونت أفكارا عند هذا الاتجاه ، كالاقتراح الذي تقدم به هؤلاء بحذف التعامل بالنقود واستبدال التبادل المباشر بالتعامل بالنقود ، وكان اقتراحاً اقتصادياً غريبا في نظر كونت فلم يكن كونت ليقبل أن يعد رأس المال شراً في المجتمع لكي يسعى الى الغائه كما لم يقبل بتحديد الاجور ولا بتوزيع يساوي بين الاعمال ولا بالغاء عقوبة الاعدام وغير ذلك من الطروحات التي يراها كونت فوضوية لانها أفكار لا يمكن أن تثبت نظاما على الرغم مما يبدو عليها من مظاهر التقدم . وأفكار هؤلاء تمثل برأيه ميتافيزيقية الفيزياء الاجتماعية . وهكذا فإن الشروط المجتمعية لم تكن سبباً وحيداً في ابقاء الدراسات العلمية للمجتمع في المرحلتين ، اللاهوتية والميتافيزيقية ، فهناك أيضا شروط معرفية وتداخل وتعقد في الاسباب المجتمعية والسياسية والعلمية .

إن اوغست كونت يشيد كثيرا بمونتسكيو ويشيد بكتابه «روح القوانين» الذي يؤكدفيهخضوع الظواهر السياسية لقوانينطبيعية مشيرا الى تأثر مونتسكيو بالاعمال الهامة التي قام بها ديكارت وغاليليو وكبلر ونيوتن ، خارج ميدان الظواهر الانسانية ، وكان عمل مونتسكيو ، محاولة سابقة لاوانها ـ بنظر

كونت ـ إذ لم تكن الظروف السياسية ولا الظروف العلمية قد تطورت بصورة كافية لتهيئة المجال لنشأة علم وضعي للمجتمع ، فلم تبرز فكرة التقدم مثلا ، الا بعد مونتسكيو عند قيام الثورة الفرنسية بصفتها حدثاً تاريخيا كبيرا سيؤدي الى بروز ديناميكية الظواهر ، لهذا كان مشروع مونتسكيو ـ على حد تعبير كونت ـ على الرغم من كل مظاهر التقدم التي تبدو عليه ، يحمل في ذاته تناقضاً بين التصور النظري وامكانية تطبيقه •

كما أن كونت يذكر من بين الممهدين لنشأة العلم الاجتماعي ، المفكر « كوندورسي » وينسب اليه ابراز فكرة التقدم لاول مرة ، وقد زامن كوندورسي فترة من تاريخ العلوم كانت الطريقة الوضعية قد شملت فيها بكيفية أقوى دراسة الظواهر المتعلقة بالحياة • أما المفكر الذي حظي بتقدير خاص لدى كونت فهو آدم سميث • وسوى ذلك التقدير لم ير كونت أن المحللين الاقتصاديين قد بلغوا بعملهم درجة ترقى الى عده علما وضعيا بالظواهر المجتمعية ، بسبب تشبثهم بتمييز علمهم عن علم السياسة دون أن يكون في الواقع كذلك ، وعدم قدرتهم على تطبيق المنهج الوضعي في دراساتهم بسبب تكوينهم ، ثم بقاء التحليل الاقتصادي ضمن حالة الاختلاف والتأويلات الشخصية بين من يمارسون هذا التحليل •

أما بالنسبة الى التاريخ فيرى اوغست كونت أن «بوسي» قد قام بجهد فكري سار في طريق انشاء علم وضعي بتسلسل الوقائع التاريخية ، وقد جاءت جهوده في زمن كان ادراك الاحداث التاريخية فيه ، لم يزل خاضعاً لهيمنة الافكار اللاهوتية والتصورات الميتافيزيقية ، وقد حاول بوسي تخطي كل العقبات التي كانت تفرضها تلك الافكار وكانت محاولته قيمة ولكنها لم تنجح في نقل التفكير في الماضي المجتمعي الى المستوى الذي يصبح به تفكيرا وضعيا في طريقته ، فقد ظل التاريخ علما وصفيا في طريقته ، غير قادر على ربط الاحداث التاريخية وفهم تسلسلها فهماً عقلانيا يهيء الفكر لتوقع التسلسل اللاحق للظواهر المجتمعية ، وظلت النظريات التاريخية غامضة وعمومية

وميتافيزيقية ، كما استمر الفصل بين العلم السياسي وبين عمل المؤرخين • (يجب أن يتطابقا في نظر كونت ليكونا علماً واحداً) •

وإذن فكونت إذ يعترف بمحاولات سابقيه من المفكرين ، لا يرى في آية منها خطوة حاسمة على طريق انشاء علم وضعي بالمجتمع ، وإن كان يعزو تفوقه على سابقيه الى توافر الشروط الموضوعية التي تجعل الحديث عن هذا العلم ممكناً ، وهو إذ يعلن عن امكان الطريقة الوضعية في دراسة الظواهر الانسانية، لا يقصد امكان قيام علوم انسانية متعددة ، فالمعرفة الوضعية بالظواهر الانسانية ترجع ــ عنده ــ الى علم واحد هو علم الاجتماع ، وقيام هذا العلم يشتمل على كل الاهداف التي كانت تسعى اليها المحاولات التي قام بها سابقوه سواء أكانت متعلقة بفلسفة التاريخ أم بالاقتصاد السياسي أم بالتاريخ ، فهو إذن علم شامل لكل الظواهر الانسانية ، والملاحظ أن اوغست كونت لا يذكر في تصنيفه «علم النفس» وهو علم انساني ، لانه لم ير في الظواهر النفسية موضوعاً يمكن ارجاع دراسته الى علم خاص يمكن أن يأخذ مكانه في قائمة العلوم الوضعية ، فدراسته يتقاسمها علمان هما : الفيزيولوجيا وعلم الاجتماع وبالتالي يفقد علم النفس مبررات وجوده من حيث الموضوع عند كونت • إذ لا يمكن اعتماد المنهج الباطني في علم النفس بسبب التناقض الناجم عن النظر الى الذات الواحدة في وقت واحد على انها ذاتاً ملاحِظة وموضوعا للملاحظة يقول : «بأي شيء نستطيع أن نلاحظ العقل وعملياته ونموه ؟ لا يمكن أن يقسم المرء عقله • أي دماغه الى قسمين الواحد يعمل والآخر يلاحظ عمل الاول كيما يرى الطريقة التي يسلكها في عمله » وهكذا تفقد الظواهر النفسية مشروعيتها كموضوع للدراسة •

إذ كان علم الاجتماع ــ عند كونت ــ يشمل كل العلوم الانسانية فإنه كعلم جديد ينقسم الى علم اجتماع ستاتيكي وعلم اجتماع ديناميكي • الاول موضوعه ، الدراسة الوضعية التجريبية والعقلانية للفعل المتبادل والمستمر للظواهر الاجتماعية (الظواهر متماسكةوالمؤسسات متكاتفة) • والثاني موضوعه،

الدراسة الوضعية لتعاقب الحالات المجتمعية ، وبيان القوانين التي تجعل اللاحق نتيجة للسابق .

أي أن قسماً من هذا العلم يهتم بدراسة الظواهر الانسانية من حيث تواجدها ؛ والثاني يدرس هذه الظواهر من حيث تعاقبها . ويرى كونت أن هذا التقسيم يستجيب لحاجة المجتمع الى التأليف ايجابياً بين فكرتي النظام والتقدم حيث أن الوقت قد حان لكي يتجاوز هذا العلم الطريقتين اللاهوتية والميتافيزيقية ويطبق الطريقة الوضعية .

ميزات الطريقة الوضعية :

١ ــ انها تستعيض الملاحظة عن الخيال .
٢ ــ تضفي على الظواهر المدروسة صفة النسبية .
٣ ــ تعطي امكانية للتوقع العقلاني للظواهر ، وهذه الميزة هي المعيار الاقوى لان توقع الظواهر يقتضي معرفة قوانين حدوثها .

وحين يطبق العلم الجديد الطريقة الوضعية ــ ضمن هذه الميزات ــ يتم تطبيق المنهج العلمي وفق الخطوات المعروفة وهي : الملاحظة والتجربة والمقارنة.

هذا ويرى بعضهم أنه يمكن تعميم المبدأ نفسه ــ ضمنياً ــ على علوم أخرى نشأت بعد كونت مثل العلوم الالسنية ، حيث يستخلصون من مذهب كونت أن الظواهر اللسانية هي في نهاية الامر ظواهر مجتمعية وتدخل ضمن مجال الظواهر التي يدرسها علم الاجتماع .

على أن ثمة ملاحظات على تصور كونت للعلم الجديد الذي يسميه علم الاجتماع ، معرفية وايديولوجية منها :

١ ــ ان نظرته التاريخية ، التي لا يطبقها على كل التاريخ ، هي نظرة ذات نزعة مركزية أوربية وان عدم معرفته بابن خلدون لا ترجع فقط الى جهله الذاتي بل ترجع موضوعياً الى هذه النظرة ، فقد عرف عصر ابن خلدون على صعيد المغرب العربي ، كما عرف عصر كونت على صعيد فرنسا تغيرات مجتمعية كبرى شكلت حوافز أساسية لفكر ابن خلدون المتعلق بالتجديد في علم التاريخ وبإقامه علم العمران البشري .

٢ ــ ان فكرة النظام التي يكمل فيهــا كونت فكرة التقدم لم تكن تهم في زمنه الا فئــة مجتمعية محــدودة هي البرجوازيــة التي كانت تقف بين القوى الثورية وقوى المجتمع القديم ، وقد رأى كونت أن الصراعات المجتمعية عديمة الفائــدة في تقــدم المجتمع بل رأى فيها السبب الاقــوى للفوضى السياسية والمجتمعية ، فقد انتقد القوى الثورية ووصفهــا بالفوضوية لانها تمنع ما يجعل النظام ملازماً للتقدم .

الماركسية والعلوم الانسانية

عاش ماركس وانجلز زمن الحديث عن نشأة العلوم الانسانية (ق١٩) ولكنهما لم يبحثا مسألة انشــاء العلوم ، الانسانيــة الا أن انجلز من خلال حديثه عن المادية التاريخية اشار (بعد وفاة ماركس) الى أن ماركس كان يسعى الى ادخال التفسير المادي الى فهم العلاقات الانسانية وسوى ذلك لا يوجد حديث مخصص للعلوم الانسانية ، ويمكــن القول إن ما ســوف نذكره هنا هو تأويل ــ باتجاه معين ــ لنصوص ماركسية ، قام به هذا المفكر أو ذاك ونحن نعلم أن ماركس وانجلز قد أمدّا العلوم الانسانية بأسس معرفية متينة ، لا سيما في النقد الموجه الى الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، المثالية ، والمادية الميكانيكية والى المذاهب الاشتراكية الطوباوية الفرنسية وكذلك النقد الموجه الى الاقتصاديين الانكليز . حيث تم اســتخلاص كل ما هو ايجابي فــي هذه العناصر الثلاثة لتكون وحدة جديدة متماسكة من المفاهيم (على الرغم من اختلاف أصولها النظرية) تدخل في تكوين الفكر الماركسي ، وهذه الوحدة الجديــدة هي ما يسمى اليوم بالمادية التاريخية ، وهي دون شك وثيقة الصلة بذلك النسق المعرفي الذي ندعوه علوماً انسانية ».

ف «التوسر» مثلا إذ يؤكد أن ماركس قد حقق قطيعة ابستمولوجية في المجال المعرفي الذي يشمل الظواهر الانسانيــة ، يرى أن المادية التاريخية (وهي التي يتمثل فيها هذا المجــال) تؤسس علماً جديــداً هو «علم التاريخ» ومعنى ذلك ــ حسب التوسر ــ ان المادية التاريخية توحد العلوم الانسانية في علم التاريخ الذي سيكون موضوعه التشكيلات المجتمعية .

أما «ريمون آرون» فيرى أن ماركس قد حقق في كتاب «الايديولوجيا الالمانية» ١٨٤٥ ، قطيعة ابستمولوجية مع تفكيره السابق أو مع المرحلة السابقة من تفكيره . حيث يؤكد أن ماركس قد كان قبل هذه القطيعة أي قبل عام ١٨٤٥ فيلسوفاً ، وانه قد أصبح بعدها عالماً . يقول آرون أن ماركس «منذ ١٨٤٥ وحتى نهاية حياته توقف عن أن يكون فيلسوفاً ، وأصبح عالم اجتماع وعالم اقتصاد بصفة خاصة» ولكنه (آرون) نتيجة لما يلاحظه من سعة فكر ماركس يعيد وضعه من جديد ويضيف الى العلمين السابقين علم التاريخ ويرى أن «رأس المال» كتاب في الاقتصاد وفي الوقت نفسه علم اجتماع الرأسمالية كما أنه تاريخ فلسفي للبشرية . فتصبح المادية التاريخية ــ على هذا النحو ــ شاملة لثلاثة علوم هي : الاقتصاد والاجتماع والتاريخ .

ويقول «هنري لوفيفر»في كتابه عن سوسيولوجيا ماركس : «لعدة أسباب، نحن لا نعدّ ماركس عالماً من علماء الاجتماع وان تضمنت الماركسية سوسيولوجيا ، ليس ماركس إذن مجرد عالم اجتماع على الرغم مما قيل من أن نظريته عن الايديولوجيا تلامس علم اجتماع المعرفة ، وان نظريته حول الطبقات قد تبدو موازية لعلم الاجتماع الديناميكي عند كونت ، وان نظريته في الدولة تقترب من علم الاجتماع السياسي .

إن المادية التاريخية ــ كما يرى لوفيفر ــ هي وحدة للعلوم الانسانية جميعها ، وهو ينتقد كل المحاولات التي تجعل من المادية التاريخية هذا العلم الانساني أو ذاك ويعدّها محاولات تجزيئية نافلة . يقول إن الفكر الماركسي يلح على «وحدة الواقع والمعرفة ، وحدة الطبيعة والانسان ، وحدة علوم المادة والعلوم الاجتماعية ... ويركز بحثه ومفاهيمه النظرية حول مسألة واحدة هي العلاقة الجدلية بين الانسان الاجتماعي الفاعل وبين أعماله العديدة المتباينة والمتناقضة .

انا نلمس نوعاً من الوحدة في المادية التاريخية .

يقول ماركس في كتابه« مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي» عن الفكرة الاساسية التي توصل اليها والتي لعبت دور الخيط الهادي بالنسبة لدراساته

«...يدخل النـاس ، أثناء عمليـة الانتاج ، في علاقات محددة ، ضرورية وبمعزل عن ارادتهم ، هـي علاقات الانتاج التي تلائم درجة محددة من تطور قواهم المادية للانتاج . يكون مجمـوع علاقات الانتاج هذه البنية الاقتصادية للمجتمع ، والقاعـدة المادية التي تبنى عليها بنية عليا قانونيـة وسياسية تتعلق بأشكال معينة من الوعي المجتمعي . ان نمط انتاج الحياة المادية يشترط سيرورة الحياة المجتمعية السياسية والثقافية بصفة عامة . فليس وعي الناس هو ما يحدد وجودهم ، بل على العكس ان وجودهم المجتمعي هو الذي يحدد وعيهم . تدخل القوى المادية للانتاج ، فـي درجة معينة مـن نموها ، في تناقض مع علاقات الانتاج القائمة ، أو مع ما هو تعبير عنها ، أي مع علاقات الملكية التي نضجت في أحشائها الى ذلـك الحين . وهكـذا فإن هذه العلاقات التي كانت أشكالا لتطور قوى الانتاج تصبح عندئذ عوائق لتطور هذه القوى ، تفتتح حينئذٍ فترة ثورية مجتمعية . ويقلب التغير في القاعـدة الاقتصاديـة للمجتمع بصورة أقل أو أكثر سرعة البنية العليا فـي كليتها . عنـدما نأخذ بعين الاعتبار مثل هذه التحولات ، يكـون علينا أن نميـز دائماً بين التحـول المادي لشروط الانتاج الاقتصادي ، الـذي يمكن أن نلاحظـه بصورة علميـة دقيقة ، وبين الاشكال القانونية والسياسية والدينية والفنيـة أو الفلسفية ، أي باختصار كل الاشكال الايديولوجية التي يعـي بها الناس الصـراع ويدفعون به الى مداه ، وكما اننا لا نحكم على فرد طبقاً للفكرة التي يكونها عن نفسه ، فإننا لا يمكن أن نحكم على فترة تحول مثل هذه وفقاً لوعيها بذاتها ، وينبغي على العكس من ذلك أن نفسر هذا الوعي بتناقضات الحياة الماديـة ، أي بالصـراع القائم بين القوى المجتمعية للانتاج وبين علاقات الانتاج ، أي أن أية تشكيلة مجتمعية لا يمكن أن تختفي أبداً قبل أن تتطور كل قـوى الانتاج التي يمكن لها احتواؤها كما انه لا يمكن أن تقوم بهذه التشـكيلة المجتمعيـة علاقات انتاج جديدة أسمى قبل أن تتفتح الشروط المادية لوجود هذه العلاقات داخل المجتمع القديم ذاته ، وهكذا يبدو لماذا لا تطرح الانسانية من المشاكل الا ما تكون قادرة على حله. ذلك لان النظر الى هذا الامر عن قرب يبين أن الشكل ذاته لا ينبثق الا عندما

تكون الشروط المادية لحله قد وجدت أو هـي في طريق الوجود • بصفة عامة يمكن أن نصف أنماط الانتاج الاسيوية ، والقديمة ، والاقطاعية والبرجوازية الحديثة بأنها الفترات المتعاقبة للتشكيلة المجتمعيـة الاقتصادية • تمثل علاقات الانتاج البرجوازية الشـكل الاخير المتنـاقض لسيرورة الانتاج المجتمعي وهي ليست متناقضـة بمعنـى تناقض فـردي ، بل بمعنى تناقض يتولد عن شروط الوجود المجتمعي للافراد ، ومع ذلك فإن قوى الانتاج التي تنمو ضمن المجتمع البرجوازي تخلق في الوقت ذاته الشروط المادية لحل هذا التناقض • مع هذه التشكيلة المجتمعية ينتهي إذن ، ما قبل التاريخ المجتمع الانساني» •

تلك هـي الفقرة التي تعتبـر ــ في حدود ما صرح به ماركس ــ الخيط الهادي الموصل الى عدد من المفاهيـم التي يتضمنها التحليل المادي التاريخي •

ــ مفهوم «علاقات الانتاج» فالناس لا يمكنهم أن ينتجوا ما يلبي حاجاتهم فرادى فانهـم يـدخلون في عـلاقات تربطهم ببعضهم مـن أجـل الانتـاج وان هذه العلاقات ضرورية وموضوعية تنشأ بمعزل عن ارادتهم • ولكن ماركس يؤكد هنا على أن لهذه العلاقات صفة محددة أي انها تختلف من حين لآخر تبعاً لتطور «قوى الانتاج» وهي مجموع القوى التي تدخل في عملية الانتاج بما في ذلك الانسان ذاته • ومعنى هذين المفهومين الاجرائيين ، اننا لا نستطيع تحليل أية ظاهرة من ظواهر المجتمع ونصل بشأنها الى فهم موضوعي ، ما لم نأخذ بعين الاعتبار الطبيعة العامة لعلاقات الانتاج السائدة ، والدرجة التي توجد عليها قوى الانتاج من التطور التي يمكن لهذه العلاقات احتواؤها •

وهذان المفهومان الاجرائيان الماركسـيان لا يتعلقان بعلم معين بذاته من العلوم الانسانيـة ، بقدر ما هما بعض مـن منهج شامـل ينظر الى كل ظاهرة جزئية في المجتمع في علاقتها بذلك المجتمع ككل •

ــ «البنية التحتية والبنية الفوقية» وهمـا مفهومان اجرائيان آخران وردا في النص ، يعنيان أنه فـي كل مجتمع توجـد بنية سفلى (تحتية) تتكون من علاقات الانتاج القائمـة وبنية عليا (فوقيـة) تتكون من مجموع أشكال الوعي الاجتماعي ، وعلاقـات الانتاج تمثـل ضمن هاتيـن البنيتين القاعدة المادية لكل

مجتمع ، في حين تمثل أشكال الوعي المختلفة (قانونية وسياسية ودينية وأخلاقية وفنية وميتافيزيقية ...) الصور التي يتمثل بها وعي البشر الطابع العام لعلاقات الانتاج القائمة ولموقعهم من تلك العلاقات ، وما أشكال الوعي تلك سوى تعبير نظري معقد عن العلاقات المادية القائمة في كل مجتمع . وهذان المفهومان أيضاً لا يتعلقـان بعلم انسانـي دون غيره . إذ لا يمكـن فهم الحياة الواقعية للبشر انطلاقاً من وعيهـم الاجتماعي بها ولا يمكـن بالتالي أن نعتمد في فهم الواقع المادي للمجتمـع على تحليل أشـكال الوعي الموجـودة لانها لا تدلنا الا على الكيفيات التي يتصور بها الناس واقعهم المادي ، وليس على ذلك الواقع المادي كما هو في ذاته ، وينبغي لفهم أشـكال الوعي الاجتماعـي أن يكون الواقع المادي المتمثل في علاقات الانتاج هو نقطة الانطلاق ، بصفته القاعدة المادية لحياة المجتمع التي ينبنـي عليها الوعـي . دون أن يعنـي ذلك أنه ليس لهذا الوعي الاجتماعي من دور سوى أن يعكس بصـورة آلية الواقع المادي ، لان ماركس يؤكد في هذا النص على أن أشكال الوعي الاجتماعي تلعب دوراً عملياً ، لان التصورات التـي يكوّنها الناس عـن واقعهم المادي تشكل وسيلة من الوسائل التي يسعون بوساطتها الى التأثير فـي علاقات الانتاج القائمة ، تبعاً لمواقعهم في عملية الانتاج .

ـ مفهوم «الايديولوجيا» وهو مفهوم مادي ـ تاريخي آخر مرتبط بالمفاهيم السابقة : فإن كل أشكال الوعي الاجتماعـي من حيث انها تعكس تصور الناس عن علاقاتهم من خلال مواقعهم في الصراع ، هي تعبير ايديولوجي عن موقعهم من علاقات الانتـاج القائمة في مجتمعهـم والايديولوجيا أيضاً مفهوم اجرائي يستفيد منه كل علم له علاقـة بدراسة الظواهـر الانسانية ، مهما كان مستوى هذه الظواهر من بنية المجتمع ككل مما يؤكد أن ماركس لم يكن منشغلا أصلا بتأسيس علم جديد من العلوم الانسانيـة ، بقدر انشغاله بتأسيس طريقة جديدة في التفكير تصلح لفهم كل الظواهر المتعلقة بالمجتمع الانساني .

ـ «مفهوم التشكيلة الاجتماعيـة ـ الاقتصادية» الذي يستخدم لفهم بنية المجتمع الانسـاني ككل في فترة تاريخية معينة وتعيين طبيعة العلاقات الانتاجية

في تلك الفترة وتعيين قوى الانتاج المرتبطـة بهذه العلاقات • إذ ماركس يذكر أربعة أنماط تمثل التشـكيلات الاجتماعيـة ـ الاقتصاديـة التي تعاقبت على المجتمع الانساني حتىّ الفترة التـي كتب فيها نقده ، وإذا ما تركنا جانباً نمط الانتاج الاسيوي ، فإن الانماط الاخرى هي الانماط التي تعاقبت على المجتمع الغربي ، الذي يتركز حولـه تحليل ماركـس أي المشاعية البدائية ، العبودية ، الاقطاعية ، الرأسمالية •••

وهكذا نرى أن التشكيلة الاجتماعيـة ـ الاقتصادية ، هي مفهوم عام جداً يتعلق بالمجتمع الانساني ككل في مرحلة معينة من تطوره ، لذلك فإن هذا المفهوم يفيد من يقوم بتحليـل الظواهر الانسانية بشـكل عام ، عندما يكون التحليل خاصاً بالظواهر الاقتصادية أو الظواهر الاجتماعية أو الظواهر التاريخية •

ـ مفهوم «الثورة» ويوضح هذا المفهـوم نظرة ماركـس الى تطور تاريخ المجتمع الانساني ، الذي لا يسير في اتجاه خط واحد ، بمعنى انه لا يرسم نمواً تراكمياً للانتاج وتقدما كميا لقوى الانتاج • ففي تطور التاريخ الانساني فترات انقطاع تتحقق فيها قفزات كيفية • إن للتشكيلة الاجتماعية ـ الاقتصادية قدرة معينة على احتواء قوى الانتـاج ، لهذا فإن التنـاقض الذي يحدث داخل أية تشكيلة اجتماعية ـ اقتصادية ، بين علاقات الانتاج وقوى الانتاج يهيىء للثورة الاجتماعية التي تمس علاقات الانتاج بوصفها القاعدة المادية للحياة الاجتماعية ، ولكنها تحدث أثراً في الوقت ذاته في البنيـة الفوقية للمجتمـع أي في مجموع أشكال الوعي الاجتماعي •

ـ مفهوم «الصراع الطبقي» وهذا المفهوم يفسر كل تاريخ المجتمع الانساني، وحيث يضطر من لا يملك لخدمة من يملك ، فإن المجتمعات قد عرفت في الغالب صراعات اجتماعية بيـن هاتين الفئتيـن أو الطبقتين تختلف باختلاف المجتمعات وباختلاف الفترات التاريخيـة • إن ماركس يتمسك بهذا المفهوم بصفته مفهوماً مفسراً لتاريخ المجتمع الانساني منـذ كتب «البيان الشيوعي» يقول : «إن تاريخ كل مجتمع الى يومنا هذا ، لم يكن سـوى تاريخ نضال بين الطبقات ، فالحر والعبد ، والنبيل والعامي ، والسيد الاقطاعي والقن ، والمعلم والصانع ، وبشكل

عام المضطهِد والمضطهَد ، كانوا دائماً في تعارض دائم ، وكانت بينهم حرب مستمرة ، ظاهرة ، أو مستترة ، حرب كانت تنتهي دائما إما بانقلاب ثوري يشمل المجتمع بأسره ، واما بانهيار الطبقتين المتناضلتين معاً» (البيان الشيوعي) •
والنتيجة ، يمكن القول إن هذا المفهوم هو من أجل موضوعية التحليل في كل العلوم الانسانية ، وليس مفهوماً من أجل إقامة علم انساني معين بذاته •

تلك هي ــ بوجه عام ــ أهم المفاهيم التي تقدمها الماركسية لتحليل الظواهر الانسانية بصفة شديدة العمومية ، وان اعتماد هذه المفاهيم في التحليل يعد نقداً لعدة اتجاهات فكرية سادت عصر ماركس سواء أكان مجال هذه الاتجاهات هو فلسفة التاريخ أم التاريخ نفسه أم الاقتصاد السياسي ، أم أية علوم انسانية أخرى كعلم النفس وعلم الالسنية •

يمكن في ضوء هذه المفاهيم أن تتبين النقد المادي التاريخي للتحليل الوضعي عند كونت للمجتمع الذي تعاصر فيه كل من ماركس وكونت • فقد كان كونت يفسر الفوضى السياسية بالفوضى الاخلاقية ويفسر هذه بالفوضى العقلية ، في حين أن ماركس يرى أننا لا ينبغي أن نفهم أية فترة تاريخية ولا سيما فترات التحول وفقاً للتصورات التي تقدمها لنا عن نفسها لان هذه التصورات ليست ــ في نظر ماركس ــ الا أشكالا للوعي الايديولوجي يعي الناس بوساطتها الصراعات الدائرة في زمنهم ويدفعون بها الى مداها الاقصى ، ولذلك فإن فهم الفوضى العقلية ينبغي أن يفهم في ضوء الفوضى المادية في المجتمع ، الفوضى المادية التي تسود علاقات الانتاج وتنعكس على صورة المؤسسات السياسية ، وهكذا تكون الماركسية نمطاً جديداً لتحلل الظواهر الاجتماعية في مجال العلوم الانسانية ، يختلف اختلافاً كبيراً عن النمط الذي قدمه كونت •

لقد وصف كونت القوى الثورية المعاصرة له بأنها تتبنى تصورات ميتافيزيقية وأكد أن الصراع الاساسي في زمنه (وهو زمن تحول كبير في بنية المجتمع الاوربي) هو صراع بين نمطين من المجتمع يقومان على أساس تصورين نظريين يمثل كل منهما التصور الذي يطابق مرحلة معينة من تطور المجتمع الانساني •

صراع بين مؤسسات اجتماعية ترجع الى المجتمع القديم الذي كان يسوده التصور اللاهوتي للكون والمجتمع الجديد الذي بدأت تسوده النظرة الوضعية .

أما ماركس فقد فهم الصراعات الدائرة في الفترة نفسها التي يتحدث عنها كونت فهما مغايرا تماما ، لقد فهمه على أنه ، أساسا ، صراع بين الطبقة البرجوازية التي كانت الثورة الفرنسية خاصة ، والثورة الصناعية بزعامتها ، والطبقات البروليتارية التي أدت تناقضات المجتمع الجديد الى بروزها ، فليست الصراعات إذن صراعات بين مؤسسات اجتماعية يرجع كل منها الى نظام اجتماعي أساسه تصور معين للعالم بل هي صراعات طبقية ، بين طبقات اجتماعية تتعارض من حيث علاقتها بوسائل الانتاج في المجتمع القائم وما يترتب على هذه العلاقة من حيث الموقع الاجتماعي لكل طبقة .

وإذا أخذنا مثالا آخر هو «الدولة» كمفهوم ، نجد أن الماركسية لا تنظر اليها بصفتها مصدر الدينامية في المجتمع بل على أساس انها نتيجة لهذه الدينامية، وليست الدولة مفروضة على المجتمع من فوق بل هي نتيجة الصراعات الطبقية القائمة في المجتمع في مرحلة معينة من التطور ، والدولة كسلطة سياسية ، ليست سوى السلطة المنظمة التي تضمن للطبقة المهيمنة اقتصادياً استمرار هيمنتها . فلا يمكن إذن أن نفكر بالدولة بمعزل عن المجتمع ككل وعن الصراعات الاجتماعية الطبقية السائدة فيه ، والنتيجة ان هذا التفكير يهدف الى نقد كل رؤية مثالية الى الدولة بصفتها مؤسسة اجتماعية .

إن ماركس وهو يؤسس هذا المنهج العلمي الجديد ويكشف عن الخلفيات الايديولوجية التي تكمن خلف أنماط التحليل التي ينتقدها ، لم يكن في الواقع، بعيداً عن الموقف الايديولوجي ، فتطور المنهج الجديد بصورته النقدية الايجابية كان يساير الالتزام العملي بموقف طبقة معينة من المجتمع هي البروليتاريا . ولهذا قيل ، إذا كان كونت قد أبعد القوى الثورية في المجتمع باعتبارها تتبنى ميتافيزيقا ثورية ، فإن ماركس انتقد أفكار هذه الفئات ، وحلل طموحها الى خلق مجتمع جديد صاغه صياغة جديدة تعوض عن الافكار الطوباوية ...

وإذن لا يختلف موقف كل من كونت وماركس على صعيد التحليل العلمي

وحسب بل يختلفان أيضاً على صعيـــد الموقف الايديولوجي الذي يصدران عنه فهما إذن يقدمان للعلوم الانسانية خطين متعارضين في موضوع التطور •

جان بياجيه والعلوم الانسانية :

شهد «بياجيه» المرحلة الجديدة من تطور العلوم الانسانية أي المرحلة التي تميزت فيها العلوم الانســانية كمجموعة من العلــوم اختص كل منها بموضوع ومنهج وطرق فــي البحث ، لهذا تعــد" آراؤه حــول وضعية العلوم الانسانية ، شهادة على هذه المرحلة ويمكن من خلالها مناقشة مشكلات العلوم الانسانية •

فالمشكلة الاولى لهذه العلــوم تتعلق ــ عنــده ــ بمكانتها ضمن التصنيف العام لمجموع العلوم •

يرى «بياجيــه» أن تصنيف العلوم ، لكــي يعكــس موضوعياً واقع المعرفة العلميــة ، يجب أن يتعد عــن التصنيف الاســتاتيكي (السكوني) وهو يرى التصنيفات الاستاتيكية على نوعين : الواحد ، تصنيفات تقوم على أساس تقسيم هذه العلوم تبعاً للملكــات أو القوى ، مثــل تصنيف «أرسطو» ، ولما كانت الملكات ثابتة فالتقسيم أيضا ثابت ، كما تكون العلاقات بين العلوم ثابتة أيضا ، وعلى المبدأ نفسه يقوم في العصور الحديثة تصنيف « بيكون » إذ العقل عنده أداة الرياضيات والفيزياء والفلسفة ، والذاكرة ، مصدر التاريخ الطبيعي والتاريخ، والخيال مصدر الشعر ••••

والنوع الثاني من التصنيفات الاستاتيكية ، يرتب العلوم في خط مستقيم يجعل العلوم اللاحقة تابعة للسابقة فــي الترتيب ومتأثرة بها ، وهذا النوع ينطبق على تصنيف كونت ، إذ العلوم الانسانية (وهي علم الاجتماع عند كونت) تستند في تطورها وفي قيامهــا أصلا ، علــى العلوم الرياضيــة والفيزيائيــة والكيميائية والحياتية ، ولكن هذه العلوم لا تستند بأي وجه على العلوم الانسانية •

انتقد بياجيه التصنيفا تالاستاتيكية (السكونية) لانه يريد تأسيس تصنيف دينامي وانتقد التصنيفات التــي تسير فــي خط مستقيم لانه يريد لتصنيفه أن يكون دائرياً أو حلزونياً ، يقوم علــى تصور دينامــي للعلاقات التي تربط كل واحد من العلوم بالآخر ويعكس علاقات التأثير المتبادلة •

ولكن بياجيه أشاد ببعض التصنيفات التي تقدم تصوراً جدلياً لتصنيف العلوم وكان أهمها في نظره ، التصنيف الذي يقدمه الابستمولوجي السوفييتي «كيدروف» .

تصنيف كيدروف للعلوم :

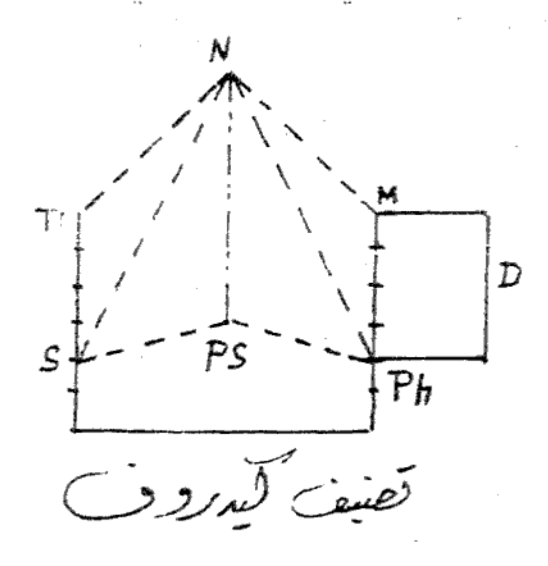
يرى «كيدروف» أن العلوم الطبيعية (N) تصدر عنها العلوم الاجتماعية (S) والعلوم الفلسفية (Ph) وبين الاجتماعيــة والفلسفية يتوجد علم النفس (PS) الذي يصدر عن علم الطبيعة ويرتبط في الوقت نفسه بالعلوم الاجتماعية والعلوم الفلسفية . توجد بين العلوم الطبيعية والعلــوم الفلسفية العلوم الرياضية (M) . وتوجد بين الطبيعية والاجتماعية العلوم التقنية (T)

وتحظى الفلسفة فــي تصنيف كيدروف بوضعية خاصة متميزة ، لانها تنفذ الى كل العلوم الاخرى وتمدها بمنهــج البحث ونظرية المعرفة ، والجدل (D) هو أهم ما في الفلسفية لانه علم القوانين الاكثر عمومية لتطور الطبيعية والمجتمع والفكر ، ويعبر التصميم التالي عن تصنيف كيدروف وعن علاقات العلوم ببعضها في هذا التصنيف .

لا يتفق بياجيه مع كيدروف في تفصيلات تصنيفه للعلوم ، ولا يعترف بالعلوم الفلسفية بصفتها علوماً كما يقول كيدروف فضلا عن المكانة المتميزة التي أخذتها في تصنيف كيدروف ، ويضع مفهوم الجــدل موضع التساؤل من حيث انه منهج عام لادراك قوانين التطور بالنسبة للطبيعــة والمجتمع والفكر من جهة وانه من جهة أخرى فلسفة تمد كل العلوم الانسانية والطبيعية والرياضية والعلوم الاخرى بنظرية عامة في المعرفة ، وما يدفع بياجيه الى الاهتمام بتصنيف كيدروف ، هو ان العلوم عامة ، والعلوم الانسانية خاصــة ، توجد في ذلك التصنيف في علاقة متبادلة فالعلوم الاجتماعية والنفسية والفلسفية التي تمثل فيها العلوم الانسانية توجد في علاقة مع العلــوم الطبيعية والرياضيــة والتقنية ، كما أنها تستفيد من الجدل بصفته قاعــدة منهجية عامة لكــل العلوم . فما هو إذن تصنيف بياجيه للعلــوم ؟

انه يقسم العلوم الى أربع مجموعات على النحو التالي : ١ ــ العلوم المنطقية ــ الرياضية ٢ ــ العلوم الفيزيائية ٣ ــ العلوم البيولوجية ٤ ــ العلوم النفسية السوسيولوجية (بما فيها اللسانيات والاقتصاد) .

إن هذا التصنيف يضيف الى تصنيف كونت العلوم المنطقية ويدمج العلوم الكيميائية في العلوم الفيزيائية . أما فيما يتعلق بالعلوم الانسانية فإن بياجيه يضمنها العلوم النفسية والعلوم السوسيولوجية ، وهاتان المجموعتان تضمان العلوم اللسانية وعلم الاقتصاد ، وهكذا يبدو مجال العلوم الانسانية أشمل مما هو في تصنيف كونت الذي لم يكن ليقبل بإضفاء صفة العلمية على العلوم النفسية ، كما أن كونت لم يذكر البتة علوم اللسانيات وعلوم الاقتصاد . ولكن الاهم هو أن العلوم الانسانية لم تعد في تصنيف بياجيه علوماً ملحقة أو تابعة تتلقي التأثير من العلوم التي سبقتها بل أصبحت تؤثر في العلوم الاخرى ، وبالطبع فإن العلوم في تصنيف بياجيه لا تسير وفق خط مستقيم يحدد تبعية كل علم لما سبقه ، حتى انه يمكن تصور وجود علاقة مباشرة بين مجموعة العلوم الانسانية . (وهي آخر مجموعة في تصنيف بياجيه) والعلوم المنطقية ــ الرياضية (وهي أول المجموعات في الترتيب) كما يلي :



١ ← ٢ ← ٣ ← ٤ أي بترتيب دائري أو حلزوني • وتلك هي (باختصار) المشكلة الاولى بالنسبة للعلوم الانسانية •

أما المشكلة الثانية بالنسبة للعلوم الانسانيــة فهي أشكال علاقاتها بالعلوم الاخرى وأسس هذه العلاقات •

يعطي بياجيه لكل علم من العلوم جميعاً مجالات أربعة :

١ ـ مجالا مادياً : وهو الموضوعات التي يتعلق بها العلم •

٢ ـ مجالا مفهومياً : وهو النظريات والمعارف التي أسسها أو نسقها العلم •

٣ ـ الابستمولوجيا الخاصة بالعلم •

٤ ـ الابستمولوجيا العامة •

إذا نظرنا الى العلــوم الانسانية من حيث هــذه المجالات وجدنا علاقاتها بالعلوم الاخرى مختلفة من مجال الى آخــر ، وإذا نظرنا اليها من حيث المجال المادي نجد انها تدخل في علاقات تأثير متبادل مع العلوم الاخرى وإذا نظرنا من حيث الموضوع نجــد علاقات متبادلــة بين العلــوم المنطقية الرياضية والعلوم الانسانية • فالمنطق ، وهو أساس التفكير الرياضي ، يمكن أن يكون موضوعاً للدراسات النفسية والاجتماعيــة ، وإذا نظرنا مــن حيث المجال المفهومي للعلوم الانسانية ، نجدها تخضع في علاقاتها بالعلوم الاخرى لقانون الترتيب المستقيم للعلوم • ثم ان العلوم الانسانية التي تســتخدم النظريات المنطقية الرياضية في بحوثها لا تقوم بصفتهــا علوماً بصفة كليــة أي ان هذه النظريات ليست معياراً وحيدا وأساسياً لعلميتها •

أما من حيث مجال الابستمولوجيا الخاصــة بها ، فإن ترتيب العلوم يسير وفق خط مستقيم ولا مجال لتأثير العلوم الانسانية (التي تأتي في آخر الترتيب في تصنيف بياجيه) في العلوم المنطقية ـ الرياضية (التي تأتي في أول الترتيب) أو التأثير في أية مجموعة أخرى من مجمــوعات العلوم التي يتضمنها الترتيب ، الا أن التفكيــر في الابســتمولوجيا الخاصة بكــل علم سيقود في النهاية الى التفكير في المشكلات الابستمولوجية التي تشمل مجموع المعرفة العلمية ، لهذا توجد العلوم الانسانية من حيث هذا المجال في حالة علاقات متبادلة مع العلوم

الاخرى • إذ تستفيد الابستمولوجيا العامـة من تحليل بعض المشكلات المتعلقة بالعلوم الانسانية لتوظفه في فهم بعض المشكلات التي تتعلق بالعلوم الاخرى •

والمشكلة الثالثة بالنسبة للعلوم الانسانية ، تتعلق بالتحديد الدقيق للعلوم التي تعدّ علوما انسانية وللوصول الى هذه الدقة في التحديد يلجأ بياجيه الى تعيين مبدأ يمكن اعتمـاده كأساس يحدد انتسـاء أي علم من العلوم الى تلك المجموعة المعرفية المعروفة بالعلوم الانسانية ، فليست كل معرفة يكون موضوعها متعلقاً بالانسان يمكن أن تعدّ علماً انسانياً ، فلا تكون علوما انسانية الا تلك الانماط المعرفية التي يكون هدفها البحث عن القوانيـن المتعلقة بالظواهر التي تكون موضوعاً لهـذا البحث • وذلـك هو مبدأ بياجيـه في التحديد الدقيق للعلوم الانسانية ، وقد عين بياجيه عدداً من العلـوم الانسانية وفقاً لهذا المبدأ وأبعد في الوقت نفسه عدداً من المعارف التي يشتبه في أمرها بسبب قربها من العلوم الانسانية فنتوهم انها مندمجة ضمن هذه المجموعة من العلوم •

العلوم الانسانية إذن هي مجموع العلوم التي تبحث في الظواهر الانسانية بهدف الكشـف عن القوانيـن المتعلقة بهـذه الظواهر مثل : علم النفس وعلم الاجتماع والاثنولوجيـا ، واللسانيات ، وعلـم الاقتصاد والديموغرافيا ، هذا ما يذكره بياجيه في كتابـه «ابستمولوجيا علـوم الانسان» الصادر عام ١٩٧٠ ولكنه يعود من جديد فيوسع مجال العلوم الانسانية ، ضمن مساهمته في كتاب «المنطق والمعرفة العلمية» الصادر سنة ١٩٧٦ ، ويضيف علوماً جديدة الى العلوم الانسانية لتصبح كما يلي : علم الاجتماع ، الانثروبولوجيا الثقافية ، اللسانيات، الاقتصاد السياسي ، القياس الاقتصـادي ، الديموغرافيا ، السبرنطيقا ، المنطق الرمزي ، الابستمولوجيا العلميـة ، تاريخ العلوم لانه رأى أنها جميعاً تهدف الى البحث عن قوانين الظواهر موضوع دراستها • أما المعارف التي أبعدها بياجيه من مجال العلوم الانسانية ، وفقاً لمعياره ، فهي :

ــ العلوم التاريخية : هي التي تدرس تطور موضوعها في الزمان بهدف اعادة بناء ذلك الموضوع ، فالتاريـخ في ذاته لا يعد لذلك علماً انسانياً ، والامر هنا مختلف عما وجدناه عند ابن خلدون ، فعلى الرغم من أن التاريخ لديه لا يكون

علماً الا بتطبيق معيار طبائع العمران البشري على دراسة الظواهر التاريخية (مما يقود الى اعتماد التاريخ على علم العمران) ، فإن التاريخ لا يعد مع ذلك علماً ملحقاً بعلم العمران ، بل يعد علما قائما بذاته . أما عند بياجيه فإن التاريخ لا يعدّ علما لانه لا يوجب بحث قوانين الظواهر التاريخية .

ـ العلوم القانونية : هي التي لا تهدف الى اكتشاف القوانين الطبيعية والموضوعية للظواهر ولان ما يهيمن على هذه العلوم هو مشكلة القيم وليس مشكلة الوقائع أو التفسير العلمي ، وما يعرف عادة بالقوانين في هذه العلوم ليس في الحقيقة ـ عند بياجيه ـ الا نسقاً من المعايير والالزامات التي ليس لها أية صفة وظيفية تدخل ضمن مقولة الحقيقة ، لهذا لا يعدّ بياجيه الدراسات القانونية علوماً انسانية وان صفة العلمية يمكن أن تلحق هذه الدراسات عندما تصبح مجالا لتطبيق المعارف النظرية في العلوم الاخرى أي عندما يصبح دارس القانون عالم اجتماع للقانون أو مؤرخاً للقانون فقط .

ـ العلوم الفلسفية : هي المجموعة الثالثة من العلوم التي يستبعدها بياجيه (خلافاً لكيدروف) ، ومن الفلسفيات يمكن أن نذكر : الاخلاق ، والميتافيزيقا ، ونظريات المعرفة ، فهناك شروط تلزم كل معرفة كيما تتصف بالعلمية يرى بياجيه أنها غير موجودة في الدراسات الفلسفية . فهناك مثلا ، موضوع الفلسفة الذي لا يسمح بقيام علم حوله ، لانه موضوع غير محدد تحديداً دقيقاً فالفلسفة تأخذ الواقع بكليته موضوعاً لها (الواقع الخارجي أو الفكر أو العلاقات بينهما) فالفلسفة التي تريد أن تقوم على البحث في المطلق وعلى تحليل التجربة الانسانية بكليتها بما في ذلك مشكلات القيم لا يمكن أن تكون علماً .» فمن حيث احتضانها للكل ، ليس للفلسفة منهج خاص غير التحليل التأملي . وهناك أيضاً شرط الاتفاق بين دارسي موضوع معين ، ففي الدراسات الفلسفية يختفي الاتفاق ويهيمن بدلا منه الاختلاف حول الموضوع والمنهج والنتائج . لهذا لا يجري الحديث عن «فلسفة» بل عن مذاهب فلسفية متعددة .

أما المجموعة التي يدخلها بياجيه ضمن العلوم الانسانية ، فتشمل علوماً لا يمكن عدّها علوماً انسانية حتى تبعاً للمعايير التي يقدمها بياجيه ذاته فإن صح

عدّ علم الاجتماع علماً انسانياً ، فإنــه لا يمكن أن نعد الانتروبولوجيا الثقافية كذلك ، لانها لا تقوم كعلم الا ضمن هذا التقسيم الذي بدأ مع اوغست كونت بداية جنينية .. الانتروبولوجيا ضمن الثقافية الغربية هي علم الاجتماع الذي يهم المجتمعات غير الغربية لذلــك فهي ليست علماً نظرية انسانياً مستقلا بنظر كثير مــن النقــاد . شأنها في ذلــك شأن علــم الاقتصاد السياســي والقياس الاقتصادي . لانــه إذا صح عــدّ علم الاقتصاد السياسي علماً انسانياً مستقلا ضمن مجموعة العلوم الانسانية ، فإنه لا يصح عدّ القياس الاقتصادي كذلك لان طابع المعرفة التطبيقية فيه أكثر من المعرفة النظرية .

أما بالنسبة لتاريخ العلوم فانه تبعا لمنطق بياجيه نفسه يمكن عده علما انسانيا مستقلا لانه جزء من المعرفة التاريخية بصفة عامة التي يقصيها بياجيه من المجال المعرفي للعلوم الانسانية .

وكذلك المنطق الذي لا يتخذ من الظاهرة الانسانية في خصوصيتها موضوعاً له ، فلا يصح عدّه علماً انسانياً .

وقد أدخل بياجيه الابســتمولوجيا ضــمن قائمة العلوم الانسانية انطلاقاً من تقديراته بأنها استطاعت أن تعين كباقي العلوم الانسانية موضوعها بصورة محددة ودقيقــة وان تجد طريقــة نوعية خاصة لدراســة موضوعها الذي هو المعارف العلميــة مــن حيث نموها ، واما المنهــج فهو المنهــج التكوينــي الذي تأخذه الابستمولوجيا مــن علم النفس التكوينــي . وهناك فرق كبير بين أن نقول إن الابستمولوجيا التي تنتمــي الى التحليــل الفلسفي تستفيد من المعطيات العلمية والمنهجية للعلوم الانسانية الاخرى وأن نقول إنها أصبحت ـ لهــذا السبب ـ علوما انسانيا وهكذا يتبين لنا أن التساؤل عما تكونــه العلوم الانسانية لا يزال من أهم الاسئلــة الابستمولوجية القائمــة ، وان إشكال العلوم الانسانية ليس اشكال علاقة بالصياغات الرياضية أو المبادرة التجريبية وحسب بل في الوضعية المعقدة للعلوم الانسانية ضمن المجال المعاصر للمعرفة الانسانية .

آفاق العلوم الانسانية بين تعالي الموضوع واستحالة المنهج

لا تزال حتى الآن ، علميـة العلوم الانسانيـة موضوعاً لانتقادات شتى ، داخلية وخارجية ، فهناك اعتراضات تقدمها فلسفات كثيرة على امكان قيام دراسة علمية خاصة بالانسان ، إضافة الى التسـاؤلات الكثيرة التي يطرحها المشتغلون بالعلوم الانسانيـة نفسها حول القيمـة العلمية للمناهج التي تستخدم في هذه العلـوم .

ويجري ـ في العادة ـ التميـز ضمن هذه الاعتـراضات بين مستويين :

١ ـ مستوى الاعتراضات التـي قامت ضد العلوم الانسانيـة منذ بداية نشأتها وأصبحت قديمة تجاوزها الزمن .

٢ ـ الصيغ الجديـدة للاعتراض علـى علمية العلـوم الانسانية التي لا تزال سائدة حتى الآن .

فمن زاوية النظر الى الموضوع والمنهج يمكن القول إن العلوم الانسانية لم تكن تنتظر من أجل قيامها انطباق منهـج حادث على موضوع جاهز سلفاً بل كان من الواجب أن يكون الموضـوع ذاته قد تم بنـاؤه علمياً بالصورة التي يكون فيها قابلا لان يكون موضوعا لمعرفة علمية ، وحين لا يكون الموضوع قابلا للدراسة العلمية فلا جدوى من اصطناع المنهج مهما كانت دقته .

موضوع العلوم الانسانية متعال على المعرفة العلمية :

إن كل الاعتراضات على موضوع العلوم الانسانية تصب في مجرى واحد إذ تحاول أن تثبت أنه متعال علـى المعرفة العلمية بحكم طبيعته ، وبحكم قصور الوسائل المستخدمة عن بلوغ الحقيقة ، وإن كانت الاعتراضات تصاغ بكيفيات جد مختلفـة .

١ ـ لا بد من الاشارة الى أن تقدم المناهـج التجريبية في العلوم الفيزيائية كان المصدر لنموذج منهجي يمكـن أن تفيد منه العلوم الانسانية ، ولكنه أيضاً كان المصدر لصياغة الاعتراضات المختلفـة ، كما لو كانت العلوم الفيزيائية هي

النموذج والمعيار الذي يجب أن تقاس عليه وبه علوم الانسان وكان من المفروض أن يكون الموضوع في العلوم الانسانية من طبيعة الموضوع نفسها في العلوم الفيزيائية ، التي يبدو عدم تحققها هو الذي يدل على عدم علمية الدراسات المتعلقة بالانسان .

يرى المعترضون ان ميزة الموضوع المدروس هي أن يكون مطابقاً للموضوعات المتماثلة معه بحيث يمكن الاستعاضة عن موضوع بموضوع آخر ، فعندما تدرس الفيزياء مثلا ضمن الجاذبية مسألة سقوط الاجسام تخضع قطعة المعدن وجسم الانسان لقانون السقوط نفسه ويمكن الاستعاضة عن أي واحد منهما بالآخر على الرغم من اختلافهما . وتلك خاصية تبدو مستحيلة بالنسبة لعلوم الانسان إذ لا يمكن الاستعاضة عن الواقع الملاحظ بغيره أبداً لانه يعطى لنا كواقع في كليته وتفرده ، فلا نستطيع مثلا أن نستعيض كمؤرخين عن حادثة تاريخية بأخرى ، لان كل حادثة تكون معطاة لنا وهي مؤلفة من عناصر معينة وخاصة ... وهكذا بالنسبة للدراسة النفسية أو غيرها من الدراسات الانسانية، أي أن انتفاء صفة المطابقة بين موضوعات العلوم الانسانية يطرح مسألة الموضوعية فيها .

٢ ــ يرى المعترضون على موضوع العلوم الانسانية ، بأن حقيقة أحوال الانسان والظواهر الانسانية لها صفة الاطلاق بينما المناهج العلمية نسبية ولا تصل الا الى حقائق نسبية . يرى «برغسون» بشأن علم النفس مثلا أن مفهوم الديمومة الذي يرمز الى الحقيقة المطلقة لاحوال النفس من حيث هي انتقال وتغير مستمران في الحالة النفسية الواحدة لانه ليس هناك حالة نفسية واحدة تظل على ما هي «إن علم النفس يعمد الى التحليل كسائر العلوم . فهو يحلل الذات الى إحساسات وادراكات عقلية و ... يدرسها على انفراد فيحل سلسلة من العناصر هي الحوادث السيكولوجية محل الذات . ولكن هل هذه العناصر أجزاء ؟ تلكم هي المسألة كلها ، ولئن رأينا كثيرا من الباحثين يطرحون مشكلة الشخصية الانسانية طرحا يستحيل معه حلها . فما ذلك إلا لانهم اغفلوا هذا

السؤال» (الفكر والواقع المتحرك ص١٨٨) • إن الحقيقة المطلقة للموضوع لا توجد في العناصر المجزآة وهذا لا يطابق الحياة النفسية التي تظل مطلقة بالقياس الى ما نتوصل الى معرفته •••

٣ ـ يقوم الاعتراض الثالث على موضوع العلوم الانسانية على أساس تفرد أوفرادة الحدث وجدته • سواء أكان الحدث المراد دراسته يقع على الصعيد النفسي أم على الصعيد الاجتماعي أم على الصعيد التاريخي •••• فإنه يتميز بعدم قابليته للتكرار في اللاحق • يرى «برغسون» ان الحياة النفسية لا تتكرر في المستقبل عندما تتحقق الشروط نفسها التي تحكمت في وقوعها عند ملاحظتنا لها لانه لا يمكن تكرار الشروط نفسها عملياً ولا يمكن ملاحظة الظاهرة النفسية عينها مرتين «ان الديمومة هي التقدم المستمر للماضي الذي ينخر في المستقبل ويتضخم كلما تقدم ••• ان شخصيتنا التي يستمر بناؤها في كل لحظة بوساطة تكدس التجارب لا تكف عن التغير ••• ان ديمومتنا لا يمكن أن تعود القهقرى وليس في استطاعتنا أن نحيا جزءاً منها مرة ثانية ، إذ علينا أن نمحو كل ذكرياتنا التي جاءت بعد هذا الجزء •••» (التطور الخالق ص١٤) وما يقال عن الظاهرة في المستوى النفسي يمكن أن يقال عنها في المستوى التاريخي فالثورات والمعارك والاحداث قد تتكرر ولكن كل واحدة منها تتميز بفرادتها التي لا يمكن أن تتكرر ، وان ما يجمع بينها لا ينفي خصوصية كل واحدة وعدم قابليتها للتكرار بعينها •

٤ ـ يعترض على الظواهر الانسانية عدم قابليتها لان تكون موضوع دراسة علمية ، لتعقدها وتشابك عوامل كثيرة في تكوينها مما يجعل ملاحظة الظاهرة بكل العوامل التي تدخل في تكوينها أمراً متعذرا ففي الظاهرة التاريخية ، مثلا، عوامل نفسية واقتصادية واجتماعية و ••• تجعل المؤرخ مضطرا لاستخدام كل العلوم الانسانية الاخرى في آن معاً في أثناء عملية تحليل الظاهرة ، وهكذا بالنسبة للظواهر الاخرى ، النفسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية ، إضافة الى تشابك العوامل المتعددة على مستوى الظاهرة الواحدة ، أي وجود عوامل متعددة نفسية مثلا بالنسبة للظاهرة النفسية وعوامل اقتصادية متعددة بالنسبة للظاهرة

الاقتصادية وهكذا ... كما أن تعقد الظاهرة الانسانية يتجلى في كونها خاضعة لتأثير ظواهر أخرى كونية فلكية فيزيائية كيميائية بيولوجية ... مما يستوجب معرفة التأثير الناتج عن هذه الظواهر في الظاهرة الانسانية .. كما يتجلى التعقد في التداخل بين واقع الظاهرة المدروسة والمناهج المستخدمة لمعرفة هذه الظاهرة، فقد يكون للوسائل المستخدمة تأثير ما على الظاهرة فحين نلجأ الى الاستمارة مثلا ، فربما كانت الاستمارة تتضمن توجيهاً للبحث وجهة معينة وربما تضمنت موقفا معينا من الظاهرة المدروسة ، وان إخضاع مجموعة بشرية للسؤال يتضمن موقفاً منها كما يؤدي الى التأثير في الظاهرة المدروسة نفسها ، كما تؤثر الاسئلة التي تتضمنها الاستمارة في توجيه الظاهرة توجيهاً جديداً يختلف عن حقيقتها .

إن هذا التداخل بين الموضوع والمنهج لا يتوقف عند مستوى الملاحظة بل يمتد أيضاً الى مستوى خطوات المنهج العلمي المتبع ، والتجريب الذي يقوم على عزل عناصر الظاهرة من أجل التحقق من صدق الفرضية يصبح في حالة الظاهرة الانسانية تدخلا في الظاهرة يعوق إدراكها في كليتها ويبعدنا عن حقيقتها ، فعزل أي عنصر منها يعني إحداث تغير شامل في الظاهرة المدروسة ويجعل منها ظاهرة أخرى جديدة .

ويبرز التداخل بين المنهج والموضوع عند عملية التنبؤ بالظاهرة فإن التنبؤ في العلوم الانسانية حين يعلن عن حتمية وقوع الظاهرة في المستقبل يؤثر في الظاهرة عن طريق تأثيره في الناس صانعي الظاهرة ولهذا لا يكون التنبؤدقيقاً كدقة التنبؤ فيالعلوم الفيزيائية مثلا لان التنبؤ هنا حادث اجتماعي يتأثر بالحوادث الاجتماعية ويؤثر فيها ، كما يمكن أن يعمل التنبؤ على تسريع وقوع الحادثة ، وقد يصل الى حد خلق الحادثة التي يتنبأ بها ، كما أنه قد يصل الى منع وقوع الحادثة ، كما أن من شأن الاطلاع على التنبؤات من قبل الناس أن يدفعهم الى محاولة افسادها فالتنبؤ بارتفاع سعر الاسهم مثلا في مدى ثلاثة أيام وهبوطه بعدها يدفع كل من له صلة بالسوق لكي يبيع أسهمه في اليوم الثالث ، فيسبب ذلك هبوط السعر ويكذب التنبؤ .

٥ ــ النسبية التاريخية ، وهذا يعني زيادة في التعقيد ، فالاطرادات

الاجتماعية تختلف عن الاطرادلت فـي العلوم الطبيعية لان الانسانية ليست من قبيل القوانين الطبيعية بل هي من صنع الانســان ، وعلى الرغم من أنه يمكن القول باعتمادهـا على الطبيعـة الانسانيـة ، الا أن هذا راجع الى ما تتميز به الطبيعة الانسانية من قدرة على تغييرها بل والتحكم فيها ، ويمثل موقف ماركس مـن انجازات الاقتصاديين الكلاسيكين واشادته بفضلهم علـى علم الاقتصاد ما تقصده بنسبية الظواهر الانسانية إنهم استطاعوا بيان أن الاشكال البرجوازية للانتاج تنتج عن ضرورات الانتاج بمعزل عن ارادة البشر ، ولكنهم أضفوا صفة الاطلاق علـى القوانين التـي اكتشفوها • وتعني نسبية الظواهر الانسانية انه لا يمكن ملاحظتها الا فـي فترة تاريخيـة محددة وبعدها لا يمكن ملاحظتها اطلاقاً فـي فترة لاحقـة ، بصورة طبيعيـة أو مصطنعة وهذا ما يمنع اعتبارها موضوعاً للمعرفة العلمية •

٦ ــ انتفاء الحتميـة كمبدأ وعدم امكـان التوقع • وما يجعل الحتمية غير قائمة كمبـدأ ، والقوانين والتوقـع غير ممكنين كخطوتين علميتين ، هو ان الانسان (موضوع العلوم الانسانية) كائن حر ، وأفعاله تصدر عن ارادته الحرة التـي لا تقيدها شـروط معينة يمكن العـودة اليها لتفسـير سلوكه ، ان حدود ما تدركه العلوم الانسانية هو شروط بعض مظاهر السلوك الانساني وما يغيب عن هذه العلوم دائماً هو الحرية الانسانية بصفتها جوهراً للفعل الانساني ، وكان كانط يرى أن الحرية شيء فـي ذاته مطلق ومتعـال على المعرفة الانسانية التي تعتمد المحسوس ••• ويرى المعترضون ان أيـة ظرية من النظريات الكبرى في العلوم الانسانية تعجز عـن أن تكون نفيا تاما لوجود الحرية الانسانية ، فنظرية التحليل النفسي مثلا ، تفسـر السلوك بإرجاعـه الى الحوافز اللاشعورية التي يعمل الأنا على كبتها تكيفا مع متطلبات الانا الاعلى ، ولكن هل وجود مثل هذه الحوافز والميول اللاشعورية ، وعلاقاتها بالحالات المرضية والاضطرابات النفسية يدل بصورة قاطعة على أن السلوك الانساني خاضع لقوانينها وبالتالي نفي حرية الانسان ؟ إن هذا الافتراض مرفوض من قبـل المعترضين لان التحليل النفسي يصل الى فهم الارتباط بين بعض مظاهر السلوك وبعض الشروط النفسية دون

أن يعني أن التحليل النفسي قد بلـغ من القـدرة ما يمكنه من تفسير السلوك الانساني على مستوى فهم علته . فالتحليل النفسي يؤول بعض مظاهر السلوك بوساطة مفاهيـم : اللاشـعور والاسـقاط والتصعيد ويلقي الضوء على بعض الظواهر الاجتماعية ولكنه لا يستطيع الادعاء بتفسير السلوك الانساني تفسيرا شاملا ينفي قيام الحرية الانسانية بارجاع كل فعل الى علته .

ومثل هذه الاعتراضات توجـه أيضاً الى الماركسية بصفتها نظرية تريد أن تكون تفسيراً شاملا لتاريخ المجتمـع الانساني ، فالفعل الانساني لا يمكن رده الى الشروط الاقتصادية التي لا تحدد الفعل الانساني الا بصفة غير مباشرة لان ما يحدده مباشـرة هو الحاجات الانسانيـة التي هي أساس الفعالية الاقتصادية ذاتها ولكي يوضح المعترضون هـذا الرأي يقولون إن الشروط الاقتصادية لا تحدد الفعل الانساني لا في وجودها ولا في عدمها ، لان ارتفاع هذه الشروط لا يعني قيام الحرية الانسانية في معناها العميق .

وعلى هذا النحو يتم الاعتراض على النظريات الاساسية في العلوم الانسانية ويبرز عجزها عن تفسير السلوك الانساني ، وحيث أن الفعل الانساني حرّ وفقاً لادلتهم فالنتيجة أن هذا الفعل لا يمكـن أن يكون موضوعا لمعرفة علمية لانه موضوع يسمو على ما يمكن أن تدركه مثل هذه المعرفة .

٧ ــ تعالي الانسان على المعرفة العلميـة كموضوع من حيث هو وحـدة انطولوجية ، فهو واحد والعلوم الانسانية متعددة ، والفعل الانساني في وحدته لا ينبطق على ما تكونها عنه تصورات العلوم الانسانية المختلفة التي ينظر كل منها الى الانسان من جانب معيـن ، فعلم النفـس مثلا يدرسه ويدرس سلوكه كفرد ، وعلم الاجتمـاع يدرس سلوك الجماعـات البشرية وعلم التاريخ يدرس التغير الزمني علـى صعيد الفرد (البيوغرافيا) أو علـى صعيد الجماعات ، وعلم الاقتصاد يدرس العلاقات الاقتصادية ، وعلم اللسانيات يدرس لغة الانسان ولكن الانسان في وحدته لا يشكل معطـى لاي من هذه العلوم ، وذلك تبعاً للهدف الذي يحدده كل من هذه العلوم لنفســه . عدا نزوع كل منها الى الادعاء بأنه وحده قادر علـى اعطاء تفسـير شامل لسـلوك الانسان مما يدخل في صميم

النظريات الكبرى في العلوم الانسانية • كالتحليل النفسي والمادية التاريخية والنزعات الاقتصادية والنزعات الاجتماعية ••••

إن العلوم الانسانية إذ تجد نفسها أمام وحدة الانسان ، تدرك أن توزعها وتعددها واختلافها . انما يمزق حقيقة هذا الانسان الى مجموعات من نظم المعارف المختلفة ، وهكذا يفلت الانسان في وحدته من أسر المعرفة العلمية لهذه العلوم ويتعالى عليها •

٨ ـ أعم هذه الاعتراضات وآخرها الاعتراض القائل إن معرفة الانسان لايمكن أن تنتج علماً معرفيا بذاته ، لانه في هذه المعرفة ، هو الذات والموضوع في آن معاً وهذا التداخل يحول دون المعرفة الموضوعية ويؤدي الى خلط في مستوى التحليل بين ما هو واقع وبين ما ينبغي أن يكون في نظر الباحث ••• وينتج عن مجموع هذه الاعتراضات على موضوع العلوم الانسانية أنها لا يمكن أن تقوم كعلوم لان العلم يكون بموضوع قابل للمعرفة العلمية وان موضوع العلوم الانسانية ليس كذلك فما هي الا مجموعة من النظريات قد تؤول الواقع الانساني بصور مختلفة ، وتترك الانسان في حقيقته من حيث هو كائن حر ، وتعطينا بدلا عنه مجموعة من وجهات النظر وعليه ، فإن الانسان بالمقابل موضوع يفلت من المعرفة العلمية ويتعالى على المعرفة العلمية ، فيتحول كل جهد منهجي لدراسته الى محاولة المستحيل •

استحالة المنهج :

ان الاعتراضات على تطبيق المنهج العلمي في العلوم الانسانية ، وهي كثيرة ومتعددة ، توافق الاعتراضات التي سلفت بشأن موضوع العلوم الانسانية •

١ ـ فنحن نعلم أن الباحث عندما يطبق المنهج العلمي في دراسة موضوع ما ، فإنه يطبقه على موضوع خارجي مستقل عن الباحث ، فيصل بذلك الى الموضوعية ، كما في العلوم الفيزيائية والكيميائية ، أما في العلوم الانسانية فإن المنهج يطبق على الانسان ذاته ، فيكون الانسان بذلك مطبقاً للمنهج العلمي وموضوعاً له ، ويتجلى ذلك في علم النفس لا سيما حين يجري تطبيق منهج

التأمل الذاتي ، ولا شــك أن الذات تلعب دوراً أساسياً فـي المعرفة أو على الاصـح لا يمكن تحصيــل أية معرفة موضوعيــة دون تدخل الذات ، فيحول التداخل الــذي يقع بين ممارســة المنهج وموضوعــه دون تحصيــل المعرفة الموضوعيــة .

أ ــ يقتصر منهج التأمل الذاتي على ادراك خاطف للحياة النفسية ينصب من الشعور على بعض مظاهره التي تحدث لحظة التأمل الذاتي ، لذلك لا يستطيع هذا المنهج ادراك الظاهرة النفسية في كليتها .

ب ــ لكل ملاحظ في هذا المنهج أن يستخلص من التعبيرات المعطاة الحالة النفسية الموافقة لها ، لذلك لا يمكن أن يكون منهجاً موضوعياً .

جـ ــ اتخاذ صفة الملاحظ بالنسبة للظاهرة النفسية يؤثر في الحالة ، فيرفـع من شدتها أو يخفضها لهذا لا يستطيع المنهـج ملاحظة الظاهرة كما هي لحظة حدوثهـا .

د ــ اللجوء الى التذكر بعد انقضاء الحالـة النفسية المدروسة ، يؤدي الى اغفال بعض عناصرها ..

هـ ــ يقتصر المنهج في مجال العلم على دراسة الظاهرة النفسية المتعلقة بالأنا ويعجز عندما تكون الظاهــرة متعلقة بالغيــر ، لانه قد يكون عاجزاً عن التأمل الذاتي إذا كان طفلا أو مريضاً نفسياً .

و ــ حين أصبحت فرضية وجود الحياة اللاشعورية مقبولة لم يعد الملاحظ قادراً على ملاحظة جميع العناصــر المؤثرة أو المكونــة ، في الظاهرة لانها تقع خارج مجال الشعور الذي يعتمد التأمل الذاتي .

والهدف النهائي لكل هــذه الاعتراضات هو التأكيد على أن علم النفس الذي يعتمد التأمل الذاتي ، هــو مشروع مستحيل الانجــاز ، أو على الاقل ، لا يرقى الى مستوى العلم وخاصة عندما يتعلــق بالظواهر الخاصة بالأنا ، حين يكــون ضميــرا للمتكلــم .

٣ ــ ان خضــوع العلــوم الانسانية للتيارات الفلسفية الكبرى وعبرهــا للايديولوجيات المتعددة يجعل للظاهرة الانسانية الواحدة تحليلات كثيرة ومتباينة

قد تتواجد في مواقف صراع في المجتمع الواحد أو في فترة تاريخية واحدة ، مما يؤدي الى استحالة تطبيق المنهج العلمي ، إذ يكون الباحث جزءاً من الظاهرة التي يدرسها ، أي يستحيل أن يكون الباحث دون موقف من المجتمع الذي يعمل على دراسته • ولا شك أن النتائج ستكون مختلفة متباينة تبعاً لتباين وجهات النظر (اختبارية أم جدلية ، أم فينومينولوجية •••)

ان النتائج لا تضاف الى بعضها في صورة تكامل ، بل تتراكم في صورة تضاد بين النظريات ينعكس على مستوى آخر هو مستوى المفاهيم ، والمفهوم الواحد قد يستخدم بأكثر من دلالة إذا كان موجوداً في نظريات مختلفة

وهكذا يبدو شرط الموضوعية أمراً مستحيلا ، سواء أكان ذلك على مستوى الذات الفردية أم على مستوى ذات الفرد حين يعكس مجتمعه بصراعاته ومواقفه المختلفة •

ان الحل ـــ في نظر المعترضين ـــ يكون بالتخلص من تأثيرات النظريات الفلسفية والايديولوجيات الكبرى ، ولكن العلوم الانسانية لم تنجح حتى الآن أو ربما لم تحاول أن يكون لها فكر علمي متميز بالاستقلال التام عن التيارات الفلسفية التي تكون متواجدة ، فإن الطريق يظل مسدوداً أمام اتصافها بالصفة العلمية •

٣ ـــ ان الخطوة الاولى في المنهج العلمي هي ملاحظة الظواهر وأول ما تتميز به الملاحظة في العلوم الانسانية هي أنها غير مباشرة ، فإذا كان الانسان هو موضوع العلوم الانسانية فإن الملاحظة لا تنصب عليه كموضوع في وقائعه المباشرة ، بل ان ما تلاحظه تلك العلوم هو بعض التحليلات للاعمال الفنية أو الفكرية والاقوال الصادرة عن الفرد وبعض مظاهر سلوكه التي تبدو في مظاهر خارجية ، وكما ينتقد المعترضون على العلوم الانسانية منهج التأمل الذاتي في علم النفس لعدم قدرته على تحقيق شرط الموضوعية ، فإنهم ينتقدون منهج الملاحظة الخارجية باعتباره لا يدرك الظاهرة الا من خلال وسائط معينة• فالسلوك الانساني يعبر عن ذاته في كثير من الاحيان برمز (كلام ، اشارات ،

تعبر جسدي ...) ولكن الرمز ليس هو الفعل المدروس إضافة الى أن الانتقال من الرمز الى الفعل يقتضي تدخلا من قبل الذات .

والصعوبة هنا ليست وقفاً على علم النفس بل على كل العلوم الاجتماعية الاخرى كالتاريخ وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد و... ، فالمؤرخ مثلا لا يدرك الحدث التاريخي مباشرة لانه يكون قد مضى دون أن يدع أية امكانية لعودته ، كما أنه لا يلاحظ الواقعة الا من خلال الوثائق أو الآثار ، وهو بالاصل لا يقف عند الوثيقة والاثر فهدفه الوصول الى الواقعة المتعلقة بالآثار والوثائق ، وهنا تكون صعوبة الملاحظة ، وتدرك العلوم الاجتماعية الصفة غير المباشرة التي يعطى بها الموضوع المدروس لذلك تلجأ الى اصطناع الوسائل التي غالباً ماتكون الاستمارة من أهمها ، وهي بطبيعتها تتضمن جملة من الاسئلة التي يصوغها الباحث بهدف التعرف الاولي على الظاهرة المدروسة .. وهنا يقوم تساؤل ، هل تقصد أسئلة الاستمارة تحصيل معرفة عن الظاهرة أم أنها هي ذاتها مستوى معين من المعرفة بالظاهرة نفسها ، لانها تمثل المعرفة الضمنية بصورة أو باخرى ، والمعرفة الضمنية هي نوع من الحكم المسبق على الظاهرة المدروسة بل هي موقف معين من الظاهرة .

وفضلا عن ذلك فإننا نواجه في الاستمارة صعوبات منها :

أ ـ عدم التفاهم الذي قد يحصل بين السائل والمجيب حول دلالة الاسئلة وعدم التفاهم هذا يزداد حدة كلما ازداد اختلاف مستوى الثقافة داخل المجتمع الواحد أو عندما تكون الاسئلة موجهة الى أفراد جماعة تنتمي الى ثقافة مغايرة. ثم ان الباحث نفسه خاضع لمجموعة من التأثيرات الثقافية ومن القيم التي قد تؤدي الى تأويل الاجابات باتجاه معين هو اتجاه الباحث نفسه (كأن يكون من أتباع نظرية فلسفية معينة) وعندها سوف يستخلص فرضيات في نطاق النظرية التي يقتنعها .

٢ ـ هناك شرط صدق الاجابات في الاستمارة وهو أمر ليس مضموناً لا سيما حين تكون الاسئلة متعلقة بجوانب من الحياة يعتبرها الخاضع للسؤال مما لا يمكن التصريح بها . فيقع الكذب واخفاء الحقيقة .

ثم ان الملاحظة التي تعاين شخصاً ما في لحظة معينة قد لا تعكس سلوكه على حقيقته ، كما أن سلوك الانسان حين يكون منفرداً بنفسه قد يكون مغايراً لسلوكه عندما يكون موضوعاً للملاحظة فقد تكون مظاهر السلوك عابرة أو استثنائية ومجرد شعور الانسان انه موضع ملاحظة قد يدفعه الى تغيير بعض مظاهر سلوكه بقصد التمويه المتعمد على الملاحظ • وتبعاً لكل ما ذكر من اعتراضات ، لا تكون الملاحظة في العلوم الانسانية جزءاً من المنهج العلمي لانها قد تكون أو قد تصبح جزءاً من الظاهرة المدروسة ذاتها بسبب مواقف وميول الملاحظ • والنتيجة اننا حتى حين نفترض العلم الانساني علماً بالغير (لا بالذات) يكون علماً مستحيلاً لانه غير قادر على تحقيق شرط الموضوعية •

٤ ــ يعترض على العلوم الانسانية بعدم دقة فرضيتها ، فلكي تكون الفرضية علمية يجب أن تصدر عن ملاحظة دقيقة شاملة للظاهرة المدروسة لانها الاساس العلمي الذي ينطلق منه العالم للتعامل مع الظواهر تعاملاً تجريبياً وكنا قد أشرنا الى تعقد وتشابك العوامل التي تكوّن الظواهر الانسانية وتداخلها مع الذات الباحثة ، مما يعوق دقة الملاحظة ، وبالتالي يمنع اتباع المنهج العلمي في هذه الظواهر كما في بقية العلوم الاخرى •

٥ ــ إذا كانت الفرضية غير ممكنة لانها من حيث هي كذلك لا يمكن التجريب عليها ، فإن عملية التجريب ذاتها غير ممكنة ، بل ربما كانت مستحيلة في العلوم الانسانية لانها تقوم أساساً على عزل الظاهرة المدروسة وهو أمر متعذر بسبب تكاتف الظواهر بعضها مع بعضها الآخر من جهة وبسبب تكاتف العناصر المكونة للظاهرة الواحدة من جهة ثانية • هذا بالاضافة الى اتساع المجال الذي تجري فيه الظاهرة الانسانية التي قد تشمل المجتمع أكمله في فترة زمنية محددة في حين أن المجال الذي يبدو فيه التجريب ممكناً هو مجال ضيق ومحدود وبالتالي تكون الفائدة محدودة بحدود الفترة التاريخية التي تحدث فيها الظاهرة وبحدود قدرة الباحث •

ثم ان التجربة ، شأنها ، شأن الملاحظة قد تصبح جزءاً من الظاهرة موضوع التجربة ، أي قد تستحيل بذاتها الى ظاهرة اجتماعية مما يمنع تطبيق خطوات

المنهج العلمي . تكمن حقيقة التجربة في امكان اعادتها حين تتحقق الشروط نفسها ولو قام باعادتها أو تكررارها مجربون مختلفون . ولكن هذا الامر غير ممكن في العلوم الانسانية ، لان اجراء التجربة لاول مرة يترك آثاراً مختلفة على الذوات المشتركة في التجربة ، وما يمكن استخلاصه من الظاهرة يكون مختلفاً باختلاف الباحثين وفقا لمنطلقاتهم الفلسفية والايديولوجية ، وهكذا نظن أن التجربة هي تكرار لتجربة سابقة بينما تكون في الواقع تجربة جديدة .

٦ ــ عدم امكان التعميم . فإن لم تكن التجربة ممكنة فان تعميم نتائجها لن يكون ممكناً ، والتعميم هو الذي ينقل الفكر العلمي من التفكير في الوقائع في حالة تبددها الى التفكير فيها في حالة وحدتها ، ولهذا يصعب تحقق التعميم في العلوم الانسانية بالصورة التي يتحقق بها في علوم الطبيعة .

٧ ــ تكون المرحلة الاخيرة في المنهج العلمي هي مرحلة اكتشاف القوانين التي تتحكم بحدوث الظواهر كمقياس للانتقال من المجهول الى المعلوم كما أن اكتشاف القوانين يمنحنا القدرة على التوقع والتنبؤ وتلك معايير بلوغ الظواهر مرحلة العلم . والتنبؤ بالظواهر الانسانية على هذه الحالة يبدو غير ممكن لانه ليس في الظواهر الانسانية ذاتها أي اطراد ولا أية شروط متماثلة إلا في حالات محدودة جداً ، ولان التنبؤ بالظاهرة الاجتماعية قد يصبح هو ظاهرة اجتماعية ...

٨ ــ يعد قياس الظواهر والتعبير عنه بقوانين رياضية معياراً حاسماً للعلمية المتميزة بالدقة ، وعدم قابلية الظواهر الانسانية للقياس يمنع تطبيق المناهج الكمية فيها بسبب صعوبة تعريف وقياس المتغيرات الاساسية في العلوم الانسانية من جهة واختلاف مفهوم النظرية في العلوم الانسانية عنها في العلوم الرياضية والطبيعية من جهة أخرى .

ان مما يجعل الظواهر الانسانية (النفسية والاجتماعية والتاريخية ...) غير قابلة للقياس هو كونها ظواهر كيفية يقول «كارل بوبر» ان مهمة عالم الاجتماع هي الحصول على تفسير علمي لما تعانيه على مر التاريخ كائنات اجتماعية كالدول والنظم الاقتصادية والحكومات .. من تغيرات . ولما كنا لا نعرف طريقة للتعبير عن الكيفيات تعبيراً كمياً ، فليس في استطاعتنا صياغة قوانين كمية،

وإذا وجدت في العلوم الانسانيــة قوانين علّية فهي تخالف القوانين الفيزيقية لان الطابع الكيفــي فيها ، هــو الغالب ، وإذا كانت القوانين الاجتماعية تعين درجة أي شـــيء فإن هــذا التعيين ليس ســوى ألفاظ فضفاضة لا تعطــي الا تجريدات بينها وبين الدقة بون شاسع» •

إن النظرية في العلوم الانسانية هي نظرية تفسيرية وليست نظرية وصفية ، وبما أن التفسير أساســه الصفة الكيفيــة فمن الصعب إذن ، التعبير عنه كمياً رياضياً •

وحتى إذا استطاع العالم في مجال الانسان التعبير رياضياً عن بعض الحقائق فليس هناك ما يؤكد لنا أن المعادلات الرياضية تمثل حقيقة الواقع ، فمن ميزات الابستمولوجيــة المعاصــرة ـ فــي نظــر « غوسدروف » أنهــا أضفــت النسبية عــلى قيمــة العلــوم الرياضيــة والفيزيائيــة ان التحليل الرياضي حين يتم الاعتقاد بصفته المطلقة قــد يصبح وهمــاً يفرض ذاته على المحلل عن صدق أو عن خطأ ، فقــد يتوهم العالم انه يقتــرب من حقيقة الظواهر الانسانية التي يدرسها كلما اوغل في استخدام أكثر دقة للتحليل الرياضي ، ولكنه خارج هذا الوهم قد يستغرقه الحساب الــى درجة لا يعود معها قادراً على أن يتعرف على موضوع حســابه ، فلا شيء إذن يؤكــد لنا أن الحقيقة الانسانية في تلقائيتها يمكن أن تكون معطاة في صيغة معادلات رياضية إن العلماء في مجال العلوم الانسانية ، يعتقدون أن التطبيق ممكن ولكن بعضهم (ميشيل فوكو مثلا) يرى انه مستحيل ، لان مشكلات العلوم الانسانيــة مشتركة بينها وبين علوم أخرى من جهة ، ومن جهة أخرى يكون المضي في تحقيق صفة الوضعية بالنسبة للعلوم الانسانية ابتعاداً عن الموضوع الاساسي •

آفاق العلوم الانسانيــة :

إن منطق الاعتراضات يقود الى استحالة مشروع قيام دراسة علمية تتعلق بالانســان ، على مستوى الموضوع وعلى مستوى المنهج في آن معاً • فالموضوع يتعالى على كل معرفة علمية بسبب ما يتصف بــه من خصائص ، والمنهج جهد

ضائع لتطبيق منهج حيث لا يمكن تطبيقه ، فهل يعني ذلك أن تلك الاعتراضات أو ما توحي به يعكس واقع العلـوم الانسانيـة وحقيقتها ؟ يبدو أن الامر ليس كذلـك •

هناك تقدم فعلـي للعلوم الانسانيـة منذ نشأتها وحتى الآن وهو أمر واقع يوازي الواقع الذي توحي به الاعتراضات • إن ذلـك التقدم في جعل العلوم جزءاً مـن الثورة التـي عرفتها المعرفة الانسانيـة منذ القرن الماضي وجزءاً من الثورة التي عرفها تطبيق المعارف النظرية في مختلف مجالات الحياة الانسانية •

إن تجاوز منطق الاعتراضات علـى العلـوم الانسانية يكون بالكشف عن مصدرها ، الذي يتجلى في ثلاثة مظاهر •

١ ـ اعتراضات الاتجاهات الفلسـفية المثالية والروحانية البعيدة أصلا عن الفكر العلمي ، والتي تزيد الاكتشـافات العلمية الجديدة من شقة الخلاف بين اطروحاتها وبين ما يقتضيه كل تفكير علمي •

٢ ـ الاعتراضات الصادرة عن فهم خاص لعلاقة النموذج المنهجي في علوم الطبيعة بالمنهج في العلوم الانسانية • فقد فهمت معايير العلمية في علوم الطبيعة بصفتها مقاييس ثابتة ونهائية للفكر العلمي •

٣ ـ الاعتراضات الصادرة عـن نظرة سـكونية الى واقع العلوم الانسانية وهي نظرة لم تأخذ بعين الاعتبار كثيراً من مظاهر التقدم التي تحققت في العلوم الانسانيـة وكثيراً مـن الطرق المنهجيـة التي تـم فيها تجاوز الصعوبات التي واجهتها في نشأتها •

وبالطبع ، فإن الانتقال مـن المستوى الاول من المماثلة الى المستوى الثاني ثم الى المستوى الثالث يؤدي الى مواجهة مستوى جديد من المشاكل • ولا شك أن المقارنة قـد تلعب دوراً ايجابياً في الفكـر العلمي بصفة عامة ، ولكنها في الوقت نفسه حين تقوم علـى تجاوز حدودها الموضوعية ، تصبح مماثلة زائفة قد تلعب ، على العكس ، دور العائق الابستمولوجي الذي يعوق الفكر العلمي عن فهم الظواهر التي يدرسـها ، ولكن الفكر العلمي اليقظ يستطيع باستمرار تجاوز مثل هذه العوائق الابستمولوجية ، والموضوع لا يتعلق بالعلوم الانسانية

وحدها ، فقد عرفت العلوم الفيزيائية عوائق ابستمولوجية كان مصدرها مماثلات زائفة . ان دور المماثلة فعال بالنسبة للعلوم الانسانية على الرغم من وجود الصعوبات .

وتلك هي باختصار الآفاق التي تكون العلوم الانسانية بوساطتها ممكنة انها تقوم على عدم المقارنة النظرية البحتة المجردة ، بين العلوم الانسانية وبين العلوم الفيزيائية والكيميائية التي سبقتها في التطور .

إن امكان العلوم الانسانية يعتمد على الوعي المتزايد لهذه العلوم بخصوصية الموضوع الذي تدرسه ، وهذا مرتبط باكتشاف طرق خاصة لبحث الموضوع في مستوياته المختلفة ومظاهره المتباينة .

الفصل السادس

فلسفات العلوم الانسانية ـ امثلة :

١ ـ الاقتصاد السياسي ٠

٢ ـ فلسفة التاريخ ٠

٣ ـ فلسفة اللغة ٠

الاقتصـــاد السـيـاسي

نشـــأته و تطوره :

تنسب كلمة «اقتصاد» من الناحية التاريخية الى أرسطو وتعني ـ عنده ـ «علم مبادىء تدبير المنزل» Economic Domestique وهي مشتقة من كلمتين يونانيتين هما «ايكـوس» ومعناها منـزل و «نوموس» ومعناهـا قانون أما «الاقتصاد السياسي» بصفتـه مصطلحا : فقـد استخدمه لاول مرة ، الفرنسي مونكراتيان في كتابه «بحث في الاقتصاد السياسي» عام ١٦١٥ ومنذ ذلك الحين استخدم هذا المصطلح في أبحاث تعالج مشـكلات الاقتصاد الاجتماعي وكانت تسميتا «الاقتصاد السياسي» و «الاقتصـاد الاجتماعي» مترادفتين حيث كانت الكلمة اليونانية الاصلية «سياسي Polis » تعني اجتماعياً[1] .

ونحن حين نسـمي أحد فروع المعرفة علمـا ، نعترف سلفاً بأن الظواهر التي يعالجها مرتبطة ببعضها بعلاقات ثابتة يطلق عليها اسم قوانين ، فقد بدأت فكرة وجود نظام محكم للظواهر «قوننـة» تغزو جميع ميادين المعرفة الانسانية الى أن انتهت الىدائرة الظواهر الاجتماعية ، فقد وضع دارون حداً للمفهوم الذي يـرى أن لا رابطـة بينأنواع الحيـوان والنبات وان الله خلقها هكذا ثابتة مستقرة ، ... وأثبت تغير الانواع وتسلسلها .

وهكذا وضـع «الاقتصاد السياسي» حداً للمفهـوم الذي لم يكن يرى المجتمع أكثر مـن حصيلة تجمع كمي آلـي من الافراد ، يتعرض لشتى أنواع

(١) عرف ارسطو الانسان بانه حيوان اجتماعـي Politique Animal وذلك على الرغم من كون الاقتصاد الاجتماعي علما معياريا أشبه بعلم الاخلاق حيث لا يكتفي بوصف وتحليل ما هو كائن بل يتجاوز ذلك الى البحث فيما يجب أن يكـون .

التبدل حسب أهواء السلطة التي تحكمه ، وان ذلك المجتمع يولد ويتحول تبعا للمصادفة . وهكذا ظهرت قاعدة علمية لعلم الاجتماع بظهور مفهوم التكوين الاقتصادي للمجتمع بصفته مجموعة معينة من علاقات الانتاج .

كانت «مجموعة الاقتصاديين» أو «الفيزيوقراطيون» في القرن الثامن عشر أول من أعلن عن وجود ما أسموه «القوانين الطبيعية للاشياء» في هذا الميدان وتلاهم الاقتصاديون الذين حاولوا دراسة القوانين الاقتصادية دراسة منتظمة انطلاقاً من اعتقادهم بأن هذه القوانين ثابتة وعامة ثبات قوانين علوم الطبيعة وعموميتها ؛ الى أن أثبتت المدرسة الاقتصادية الالمانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، خطأ هذا الاعتقاد ، فأدخلت البعد التاريخي في الدراسات الاجتماعية وأعلنت نسبية القوانين الاقتصادية واختلافها من مجتمع الى آخر وتطورها عبر المراحل التاريخية المتتالية .

ويمكننا أن نستنتج من تاريخ العلوم الطبيعية والانسان أن التطور لايتوقف على التفاعل المتبادل والمستمر بين الفكر البشري والتجربة العلمية بل مرتبط أيضاً بالظروف الاجتماعية ـ التاريخية التي تكتنف دراسة العلم والاهمية الاجتماعية لنتائج البحوث العلمية ، وإن هذه العلاقة أكثر وضوحاً في ميدان العلوم الطبيعية ؛ حيث كان التطور الكبير الذي عرفته العلوم الطبيعية والرياضيات المرتبطة بها في القرنين التاسع عشر والعشرين وثيق الصلة بظهور الرأسمال التجاري والبرجوازية الصناعية ونظام الانتاج الرأسمالي في البلدان الاوربية ؛ إذ كانت لهذه العلوم تطبيقات هامة في ميادين التجارة والصناعة والزراعة والنقل، وقد خلق هذا التطور مناخاً فكرياً تجاوز التعصب الديني الذي كان سائداً في العصور الوسطى ، كما تجاوز تقاليد الفكر المدرسي Scolastique ولاقت الطرق التجريبية رواجاً كبيراً وأسست البرجوازية ، لا سيما في القرن العشرين مراكز للبحث العلمي ومعاهد متخصصة ومختبرات مجهزة بمعدات تقنية ؛ ومراكز لنشر المعرفة العلمية وكل ما من شأنه تيسير ظروف تطور العلوم الطبيعية .. وذلك على الرغم من مقاومة الطبقات والفئات والشرائح الاجتماعية التي احتلت في المجتمع الاقطاعي مراكز السيطرة في

الدولة والكنيسة ومؤسسات التربية والتعليم • وقد شمل التطور ميدان العلوم الانسانية ومن بينها (الاقتصاد السياسي) ومن هنا جاء ربط نشأة الاقتصاد السياسي بنشأة أسلوب الانتاج الرأسمالي وتطوره في أولى مراحله • فقد كان الفكر الاقتصادي قبل تلك المرحلة من الرأسمالية ، اخلاقياً ومعيارياً ، حيث اهتم الفلاسفة اليونان ببعض المسائل الاقتصادية كالنقد وتقسيم العمل والتملك ولكنهم لم يفطنوا الى بحث أسباب الاختلافات الاقتصادية والاجتماعية بين الطبقات والفئات الاجتماعية لان تلك الاختلافات كانت ـ برأيهم ـ طبيعية ، بينما سيطر الدين في العصور الوسطى على الفكر الاقتصادي فلم تدرس القوانين التي تهيمن على عملية الانتاج والتوزيع ولم تظهر بوادر الاهتمام العلمي بحقيقة الرزق والكسب الذي يمثل قيمة العمل الا مع ابن خلدون •

ففي الانطلاقة الاولى للرأسمالية وجدت امكانيات تطور دراسة القوانين الاقتصادية الخاصة بأسلوب انتاج المرحلة الرأسمالية ، وكان في ذلك مصلحة مباشرة للبرجوازية إذ أثبتت دراسة هذه القوانين ان الاقطاع وسياسته التجارية الميركانتيلية قد أحبطت روح المبادرة ولم تعد تخدم عملية التطور الاقتصادي للمجتمع وأصبحت البرجوازية التي تقوم بتجميع رأس المال وتطوير التجارة والصناعة والنقل هي الطبقة الاجتماعية التقدمية بحكم سعيها لتحقيق التطور الاقتصادي للمجتمع ، بينما كانت الطبقة الاقطاعية القديمة والمراتب المرتبطة بها في اوربا مثل الملوك والضباط ورجال الكنيسة وحاشيتهم تستهلك القسم الاكبر من الانتاج الاجتماعي دون أدنى مساهمة فيه •

لقد اصبحت العلوم الطبيعية أداة بيد البرجوازية تساعدها في تطوير القوى المنتجة التي يقوم عليها دخلها ومركزها الاجتماعي في حين قدم لها الاقتصاد السياسي ، السلاح الفعال في سعيها من أجل القضاء على العلاقات الانتاجية القديمة التي تعرقل مبادرتها وتعيق نشاطها الاقتصادي •

وهكذا أصبحت البرجوازية طبقة تقدمية ، خلاقة اقتصادياً ، وقد استقر هذا الدور في وعيها كطبقة كما استقر في الوقت نفسه في وعي الجماهير الواسعة • وكانت تلك فترة ازدهار «الاقتصاد السياسي الكلاسيكي» التي

يمثلها : سميث وريكاردو وساي وستيورات مين.الذين اعتقدوا أن القوانين التي يقوم على أساسها أسلوب الانتاج الرأسمالي هي قوانين طبيعية أزلية لا يطالها التغيير أبداً ، وان الطبقة البرجوازية هي الطبقة التقدمية الوحيدة التي تمثل مصلحة التطور الاجتماعي ، ولكن بمجرد وصول البرجوازية الى سدة الحكم وتسلمها زمام السلطة السياسية . ظهرت بوادر الصراع الطبقي ومعارضة الطبقة العاملة التي وعت دورها الاقتصادي ومصلحتها • فتزعزع الاعتقاد بأزلية أسلوب الانتاج الرأسمالي بصفته شكلا نهائيا للانتاج الاجتماعي ،كما تزعزع الايمان بأن الرأسمالية هي النظام الوحيد الممكن •

وما ان تداعى الاساس الاجتماعي للاقتصاد السياسي الكلاسيكي حتى ظهر الاقتصاد السياسي الماركسي الذي عدّ ثورة جذرية في مختلف المجالات •

نقد الاقتصاد السياسي الكلاسيكي :

لا يمكن للاقتصاد السياسي أن يظل علما طالما ظل برجوازيا أي «••• طالما ظلّ النظام الرأسمالي في نظره شكلا مطلقاً ونهائيا للانتاج الاجتماعي ، لا طوراً انتقالياً للتقدم التاريخي ، إلا إذا ظل النضال الطبقي كامنا أو اذا لم يعرف الا في شكل ظواهر منعزلة» (ماركس ، رأس المال ج١ ص٢٥) •

هذا يعني أن اتجاهاً جديدا ظهر في الاقتصاد السياسي ينفي أبدية وطبيعية النظام الرأسمالي كما ينفي صفة الثبات والاطلاق عن قوانينه فصاحب «فلسفة البؤس» (برودون) لم يدرك أن الناس يطورون قواهم الانتاجية أي أن الناس طالما يعيشون فانهم يطورون علاقات معينة مع بعضهم وان طبيعة هذه العلاقات تتبدل بتبدل ونمو القوى الانتاجية أي أن برودون بسبب افتقداده معرفة التاريخ لم يدرك أن القوانين الاقتصادية هي مصطلحات مجردة لهذه العلاقات وانها تظل حقيقة طالما ظلت هذه العلاقات ، لهذا وقع فيما وقع فيه الاقتصاديون البرجوازيون من أخطاء حين ظنوا أن هذه القوانين الاقتصادية ليست تاريخية ولا ترتبط بتطور تاريخي معين أو بتطور معين للقوى المنتجة ــ على حد قول ماركس ــ في «بؤس الفلسفة» •

يرى ماركس ، ان الخطأ الذي ارتكبه الاقتصاد السياسي الكلاسيكي والذي يتمثل في عد القوانين الاقتصادية للرأسمالية قوانين أبدية ناتج عن طبيعة العلاقات الاجتماعية في بداية تطور البرجوازية الاوربية حيث لم يظهر بعد صراع الطبقات بصورة واضحة ، ففي انكلترا مثلا : «... الفترة التي لم يكن هذا النضال قد نما فيهابعد ، هي كذلك ، الفترة الكلاسيكية للاقتصاد السياسي في هذه البلاد وان أكبر وآخر من مثلها هو ريكاردو الذي اتخذ عمداً ــ ولاول مرة ــ من تناقض المصالح الطبقية ومن التعارض بين الاجر والربح .... نقطة انطلاق لابحاثه وقد صاغ بسذاجة ذلك التناقض الذي لا ينفصل في الواقع عن وجود الطبقات التي تشكل المجتمع البرجوازي ، على انها القانون الطبيعي الراسخ للمجتمع الانساني» (ماركس . رأس المال ج١ص٣٠)

ولكن ذلك لم يستمر طويلا ، فقد استولت البرجوازية في فرنسا وانكلترا على السلطة السياسة ومنذ تلك الفترة اتخذ النضال الطبقي عملياً ونظرياً أشكالا علنية حادة .

ارتبط تطور الاقتصاد السياسي ــ كتطور العلوم الطبيعية ــ بتطور أسلوب الانتاج الرأسمالي طوال الفترة التي لم يكتمل فيها نضج الصراع الطبقي أي مادام الصراع الطبقي مختفياً وراء تعارض النظام الاجتماعي الرأسمالي والنظام الاقطاعي القديم ،وعندما نضجت الصراعات الطبقية الخاصة بالنظام الاجتماعي الرأسمالي وبلغت مستوى التعارض بين البروليتاريا والبرجوازية ، تغيرت الظروف الاجتماعية الخاصة بتطور الاقتصاد السياسي .

واتضح أن النظام الرأسمالي كغيره من النظم الاجتماعية الاخرى سيواجه نهاية تطوره التاريخي على يد التناقضات المتعاظمة بين علاقات الانتاج وطابع القوى المنتجة ، وأن تعاظم قوة الطبقة العاملة يمهد لانهيار هذا النظام وهذا ما بينته النظرية الماركسية عن تطور النظام الاجتماعي وتطور الاقتصاد السياسي الذي أصبح علم البروليتاريا ووسيلتها الفعالة في تفهم قوانين أسلوب الانتاج الرأسمالي ورؤية تطوره المقبل وأساساً لادراك الطبقة العاملة لدورها ومركزها في المجتمع الرأسمالي وسبل وشروط تحررها من وضعها بصفتها طبقة مستغلة

ولادراك دورها التاريخي بصفتها الطبقة التقدمية الوحيدة في النظام الرأسمالي في ذروة نضجه •

ان الاقتصاد السياسي ، من خلال تحليله لقوانين عمل أسلوب الانتاج الرأسمالي وتطوره ، زوّد الحركة العمالية بالمعرفة اللازمة لعملها الفعّال في اطار المجتمع الرأسمالي أولا ثم في عملية تحويل العلاقات الاقتصادية من رأسمالية الى اشتراكية ثانيا ، فثبت خطل الرأي القائل بالصفة العفوية للقوانين الاقتصادية وقدرية فعل هذه القوانين وعجز المجتمع أمام فعلها ؛ وتم الانعتاق من ربقة تأليه القوانين والاستسلام لعبوديتها واقيم الدليل على قدرة المجتمع على الحد من فعل القوانين الاقتصادية واستخدامها في مصلحته عن طريق معرفتها وبالاستناد اليها • أي القدرة على ترويض هذه القوانين واستخدامها ، تماماً كما هو الحال بالنسبة لقوى الطبيعة وقوانينها •

وأدركت البرجوازية خطورة ارتباط الاقتصاد السياسي بالحركة العمالية فعملت على تصفيته كعلم يهتم بدراسة العلاقات الاقتصادية بين الناس ووجهته الى ميادين اختصاص ترتبط ارتباطاً مباشرا بمصالحها الآنية ، أو استبدلت به مديح الاسلوب الرأسمالي للانتاج وتبريره وتأبيده •

ولهذا نجد ـــ في ظروف تسلم الحركة العمالية للاقتصاد السياسي ـــ كثرة من الاتجاهات في الاقتصاد السياسي : الاتجاه الماركسي المرتبط بالحركة العمالية ، واتجاهات كثيرة مرتبطة بالبرجوازية والانتليجنسيا البرجوازية و •••

ان هذا الاستعراض السريع للعلاقة بين تطور الاقتصاد السياسي والاطوار المختلفة للنظام الاجتماعي الرأسمالي في اوربا ، يؤكد مدى تأثير الظروف الاجتماعية المحيطة بتطور العلم والبحث العلمي • فصحة المقولات العلمية تتوقف على مدى مطابقتها للواقع الموضوعي • والعمل هو محك التطابق أي لا يمكن اثبات التطابق الا بالعمل والنشاط الذي يغير الواقع • حيث يتم تمحيص مقولات الاقتصاد السياسي بمجابهتها مع الواقع ، ويتم اختبارها من خلال فاعليتها •

تبرز المنفعة في هذا الاطار ـــ بعكس الفلسفة ـــ كشرط من أهم الشروط

الاجتماعية لتطور العلم . فمنذ اللحظة التي أصبحت فيها الطبقة البرجوازية في سدة الحكم ، لـم يعد يهمها موضـوع تطوير الاقتصاد السياسي كعلم يدرس العلاقات الاقتصادية بين الناس وبخاصة علاقات الانتاج فلم يكن بوسع المفكرين الاقتصاديين البرجوازيـين أن يفهموا الطبيعـة الحقيقية لاسلوب الانتاج في المجتمع الرأسمالي ، إذ كانت مصالحهم الشخصية ونظرتهم الطبقية الضيقة تحول بينهم وبين هذا الفهم وتجعلهـم ينظرون الى الشـكل الحالي للمجتمع بصفته شكلا خالداً لا تطاله الصيرورة التاريخيـة ، لهذا لم يكن باستطاعتهم اكتشاف العلاقات بين الناس وراء العلاقات بين الاشياء ، بين البضائع (السلع) ... وطغى عليهم تأليه البضاعة وضنميتها Fetichisme فنقلوا هذه النظرة الى مجال العلاقات الاجتماعية (الاقتصاد والسياسة والملكية والقانون والوجود والادراك.) الا أن التطور التاريخي للرأسـمالية قاد الى تعميق تناقضاتها الداخلية وتفاقم حدتها ومع ازدياد هـذه التناقضات عمقاً وحدةً تجـري عملية تشويه صورة المجتمع الرأسمالي من قبل الفكر البرجوازي الذي يجنح الى الصوفية ... وفي الظروف التي تمر بها الازمة العامة للرأسماليـة تصبح مهمة مفكري البرجوازية في ميدان الفكر ، لا اكتشاف الحقيقة بل اخفاء الحقيقة .

وحتى خلال الفترة التي كانت فيها البرجوازية طبقة تقدمية ، كانت اهتماماتها منحصرة في فهم ذلك الجزء من القوانين الاقتصادية الذي يعالج ويبرز الطبيعة التقدمية لاسـلوب الانتاج الرأسمالي بالعلاقـة مع النظم الاجتماعية السابقة (المشاعية ، العبوديـة ، الاقطاعيـة) أي لم تكـن للبرجوازية مصلحة في فهم الطبيعة العابرة لاسلوب الانتاج الرأسـمالي وتناقضاتـه الداخلية المتفاقمة التي تقود الى انتهاء الدور التقدمي للبرجوازية كطبقة .

ومن ناحية أخرى أصبـح الدور الاجتماعي التاريخي للطبقة العاملة يحتم عليها اكتشاف الحقيقة ، كل الحقيقة : حقيقـة القوانين التي تسيطر على تطور العلاقات الاقتصاديـة لان مصلحتها الطبقيـة تتطلب ضرورة تكييف العلاقات الانتاجية بحيث تختفي الطبقية وتتلاشى كل الانقسامات والصراعات الطبقية .

ومن هنا كانت حاجـة الطبقة العاملـة الى فهم هذه القوانين كيما تستطيع

اقامة علاقات اقتصادية تسمح بالسيطرة على تلقائية عمل القوانين الاقتصادية وعفويتها وتمكن الناس من توجيه التطور الاجتماعي توجيهاً واعياً •

ان مستقبل الاقتصاد السياسي اليوم منوط بحركة الطبقة العاملة وبصراع البلدان النامية ضد كل القوى والايديولوجيات التي تعرقل المسيرة وتموه الواقع وتحجبه عن الانظار • وفي هذا الاطار يظهر الاقتصاد السياسي أداة لا غنى عنها في تكوين علاقات اجتماعية وتحديد وجهة التطور الاجتماعي ضمن سياسة اقتصادية هادفة تقوم على أساس المعرفة العلمية الدقيقة لامكانات المجتمع المادية والبشرية •

اسلوب الانتاج

إن أسلوب الانتاج هو الذي يحدد تركيب المجتمع وسيماء تطوره ، فكل تحول في أسلوب الانتاج لا بد أن يستدعي تحولات في النظام الاجتماعي كله ويشتمل أسلوب الانتاج على : **القوى المنتجة وعلاقات الانتاج**

ـ القوى المنتجة هي أدوات الانتاج والناس الذين يعملون ويمتلكون بعض تجارب العمل وعاداته ، وتعبر القوى المنتجة عن علاقات المجتمع الفعّالة حيال الطبيعة وتشهد على القدرة التي ظفر بها المجتمع على الطبيعة ، وتطور القوى المنتجة ولا سيما تطور أدوات الانتاج ، هو أساس تحول أسلوب إنتاج الخيرات المادية وتطورها ••• وكما أن الناس لا يستطيعون انتاج الخيرات المادية دون أدوات انتاج ، كذلك لا يستطيعون الانتاج دون علاقات انتاج معينة ومستقلة عن ارادتهم • لقد كان الانسان دائماً كائناً اجتماعيا ••• وجوهر الانسان انما هو مجموعة علاقاته الاجتماعية في زمن معين من تاريخه • وقبل كل شيء مجموعة علاقات الانتاج • وهكذا كان المظهر الثاني لاسلوب الانتاج هو :

ـ علاقات الانتاج • أي العلاقات التي يعقدها الناس فيما بينهم خلال

عملية انتاج الخيرات المادية . والذي يصف قبل كل شيء علاقات الانتاج هذه إنما هو الشـكل الذي تتخذه ملكية وسـائل الانتاج ووضع الفئات والطبقات وعلاقاتها الاجتماعيـة خلال عمليـة الانتاج ومـا ينتج عنها من أشكال توزع الثروات .

تحول المال الى راسمال ــ الصيغة العامة

يقوم رأس المال ــ تاريخياً ــ مقابل **الملكية العقارية** على صورة مال (ثروة نقدية أو رأسـمال تجاري أو رأسـمال ربوي) ان هذا التقابل بين قوة الملكية العقارية القائمة على علاقات سيطرة وتبعية شخصية وبين قوة المال اللاشخصية يعبر عنه عادة في المثلثين التاليين : «لا أرض بدون سيد» و «ليس للمال سيد».

حين يبلغ انتاج السلع والتجارة مستوى معيناً من النمو يبدأ تداول السلع وتبدأ معه نقطـة انطلاق الرأسمال . فكـل مال يدخل سوق المنتجات ، سوق العمل ، سوق النقد على هيئة مال يتحـول بطرائق خاصة الى رأسمال ، ولا يتميز المال للوهلة الاولى بوصفه رأسمالا ، فالصورة المباشرة لتداول البضائع هي :

بضاعة ــ مال ــ بضاعة (ب ــ م ــ ب) أي تحول البضاعة الى مال وتحول المال مرة أخرى الى بضاعة ، أي البيع من أجل الشراء . ولكننا نجد الى جانب هذه الصورة ، صورة أخرى مختلفة تماماً هي :

مال ــ بضاعة ــ مال (مـ بـ م) أي تحول المال الى بضاعة وتحول البضاعة من جديد الى مال ، حيث يكون الشـراء من أجل البيع ، وهنا نقول : ان كل مال يدور على هذه الصورة الاخيرة ، يتحول الى رأسمال، يصبح رأسمالا .

فالشراء من أجل البيع أو لنقل الشراء من أجل البيع بسعر أعلى وهذا مايبدو واضحاً في **الراسمال التجاري** . ولكـن **الراسمال الصناعي** أيضاً يتحول الى بضاعة ثم الى مزيد من المال أو مال زائد عند بيع هذه البضاعة ... أما بالنسبة **للراسمال الربوي** ، فان الصـورة مـ بـ م ، تقتصـر علـى الطرفين دون حد متوسط وبأسلوب حاد يتلخص في مـ م أي في المال الذي يأتي بمزيد من المال

أو بمال زائد في قيمة أكبر من ذاتها ولكن تبقى الصيغة م ـ ب ـ م كما تبدو في التداول ، هي الصيغة العامة لرأس المال •

قيمة قوة العمل وفائض القيمة

إن كل بضاعة تقاس بالعمل الذي ينفق لانتاجها ، وقوة العمل كبضاعة توجد في صورة العامل الحي الذي يحتاج لكي يعيش ويعيل أسرته التي تؤمن استمرار قوة العمل من بعده ، يحتاج مقادير معينة من وسائل العيش ، وعليه ، يكون وقت العمل الضروري لانتاج وسائل العيش التي يحتاجها العامل هو الذي يمثل قيمة قوة العمل •

فحين يدفع الرأسمالي للعامل ما يسمى باجرة الاسبوع ، يكون قد اشترى حق استخدام عمله لمدة أسبوع • وهكذا فالرأسمالي يشغّل العامل وبانتهاء فترة من الزمن يكون العامل قد قدم كمية العمل التي تمثلها أجرته الاسبوعية • والآن : لنفترض أن الاجرة الاسبوعية لهذا العامل تمثل ثلاثة أيام عمل ، فإن العامل حين يبدأ العمل يوم الاثنين يكون قد ردّ للرأسمالي مساء الاربعاء القيمة الكاملة للاجرة التي دفعها الرأسمالي ، ولكن العامل لن يتوقف عن العمل لان الرأسمالي قد اشترى عمله لمدة أسبوع • وعليه أن يستمر بالعمل لمدة ثلاثة أيام أخرى أي بقية الاسبوع ، وهكذا يكون فائض شغل العامل أي عمله في الايام الثلاثة الاخيرة ، عمله الذي تجاوز الوقت الضروري من أجل التعويض عن أجرته ، هو فائض القيمة ــ هو مصدر ربح الرأسمالي وهو مصدر زيادة الرأسمال المتعاظمة باستمرار •

الحديث عن فلسفة التاريخ ، يقصد به تاريخ الانسان ، ولا مجال للحديث عن فلسفة تاريخ بالنسبة لغير الانسان ، فلا فلسفة حيث لا وعي ، والانسان هو الكائن الوحيد الذي يتمتع بالوعـي ، وهو كائن تاريخي ، ولا تاريخ الا بالزمان ولهذا نجد كل نظريات التاريخ مرتبطة بفكرة الزمان .

ارتبط الزمان ـ في النظريات الدينية ـ بفكرة الخلق الاول ، كما ارتبط عند المتأثرين بعلوم الفيزياء الطبيعية ، بأحداث فلكية كونية ، ونظر الى التاريخ بصفته مساراً واحـدا للروح المطلق الـذي يفيض مضمونه علـى طول الزمان اللامتناهي (هيجل) ، أو دوائر مغلقة هي الحضارات (اشبنجلر) أو حلقات يسلم بعضها الـى بعض ذات دورات أو عودات (فيكو) وضمن هـذه الاطر جرت معالجة مشـكلات فلسـفة التاريخ ، مـن (دلتاي) في نقد العقل التاريخي و (اشبنجلر) في نسبية القيم الحضارية و (ماكس فيبر) في ربط التاريخ بالاجتماع و (ماركس وانجلز) في ربط التاريـخ بالاقتصاد و (كارل مانهايم) في اجتماعية المعرفة و (كروتشه) في التاريخية المطلقـة . مما يمكن ادراجه تحت اسم مشكلة العلية التاريخية ، كما ادرج تحت اسـم مشكلة النسبية التاريخية ، أبحاث عديدة لـ (توينبي) و (بوبر) وادرج تحت اسـم امكان التنبؤ ، بمستقبل التاريخ ، كل الابحاث (المتفائلة منها والمتشـائمة) لـ (توكفيل) و (بوركهارت) و (نيتشه) و (ياسبرز). أما بالنسبة لما سمي بمشكلة التقدم والتخلف ، فما من فيلسوف مـن فلاسفة التاريخ الا وتعرض لبحث هذه المشكلة بصورة أو بأخرى .

وانطلاقاً من «ضرورة فهم الانسـان بصفته موجودا تاريخيا ، وان وجوده لا يتحقق الا في جماعة» يدرس دلتاي مثلا : «علوم الروح» على أساس تاريخية الوجود الانسانـي ، أي التركيز علـى أن للانسان بعـداً أساسياً هو التاريخ ودراسة العقل الانساني من زاوية التاريخ ؛ فالطبيعة غريبة عن الانسان ويمكن ادراكها بالملاحظة الحسية بينما التاريـخ الاجتماعـي لا يمكن ادراكه الا من الداخل ، ولا تهتم الدراسات الانسانية أو علوم الروح ، بالظواهر الفيزيائية الا من حيث صلتها بالوعي الانساني بصفتها تعبيرات تتيح فهم الوعي .

تشـتمل العلـوم الروحية علـى علـوم فنية كالنحو والخطابة ؛ وعلوم

معيارية كالنقد الادبي والاخلاق والسياسة ، وعلوم **تعميمية** كعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد وعلوم **تاريخية** (بالمعنى الضيق) كالتراجم والسير والتواريخ .

وتجمع الدراسات الانسانية بين ثلاثة أصناف متمايزة من التقريرات .

١ ــ ما يقرر حقائق موجودة في الادراك الحسي أي العنصر **التاريخي** في المعرفة.

٢ ــ ما يوضح اطراد العلاقات بين أجزاء الحقيقة بتجريدها ، أي العنصر **النظري** .

٣ ــ ما يعبر عن احكام تقويمية وقواعد وهو العنصر **العملي** في الدراسات الانسانية وعلى هذا يمكن القول : ان الدراسات الانسانية (أي العلوم الروحية) أقوال تعبر عن وقائع ونظريات وأحكام تقويمية .

ان الانسان كائن تاريخي في جوهره ، لانه يعيش في الزمان ويتحدد بأحوال وظروف معينة ، ووجوده عمليّة زمنية يحددها الميلاد والموت وتتألف من الماضي والحاضر والمستقبل وتجري في إطار علاقاته مع الآخرين ومع الطبيعة وكذلك العلاقات بين الافراد علاقات تاريخية وعالم الانسان هو عالم التاريخ .

لكل هذا يرفض دلتاي أية مبادىء أو قيم مطلقة ، ويرفض بالتالي محاولات تفسير التاريخ بالاستناد الى مبدأ مشروط ، عال ، أو محاديث ، لان عالم الانسان هو عمل الانسان ، أي من عمل الافراد في علاقاتهم مع بعضهم ، ومجرى التاريخ يرتد الى النشاط الانساني ، ولا مجال لافتراض مبدأ فوق انساني .

وتبعاً لذلك يقرر دلتاي : ان الفلسفة مشروطة تاريخياً ، وماهيتها لا تتحدد بصورة قبلية ووحدتها لا تقوم في وحدة الموضوع أو المنهج ، بل في وحدة الموقف الذي يفسر كل الاشكال التاريخية للفلسفة ، وحلولها للمشاكل ، تنتسب ــ تاريخياً ــ الى زمان معين بل الى موقف في زمان ، وفيلسوف اليوم يدرك انه حلقة في النسق التاريخي الذي يشعر فيه بأنه قام بشيء ما ، نسبي .

وقد أثرت فكرة نسبية المعرفة التاريخية هذه في كتابات **جورج زمل** الذي لم ير في التاريخ مجرد ترجمة مباشرة للواقع المعاش .

يرى زمل أن موضوع المعرفة التاريخية ، هو الامتثالات والارادات الخاصة

ببعض الاشخاص وان المضمونات الموضوعية هي نفوس ، وكل الاحداث : الخارجية ، والسياسية ، والاجتماعية ، والاقتصادية والدينية ، والتشريعية ، والصناعية ، ولا يمكن أن تكون شائعة ولا مفهومة لنا إذا لم تكن مستمدة من حركات النفس وتحرك النفس .. فالتاريخ هو تاريخ احداث نفسية»

ولكن يجب ألا نخلط بين وجهة نظر المؤرخ ووجهة نظر عالم النفس فحين يوجه عالم النفس اهتمامه الى عمليات المعرفة متجاهلا مضموناتها ، يهتم المؤرخ بالنمو النفسي للمضمونات ، متجاهلا نمو المضمونات النفسية ، ويضع كل من التاريخ وعلم النفس ، وحدة الواقع والتغير النفسيين التي نعيشهافي مباشرتها دون أن نستطيع ادراكها في النور الساطع ، ذلك ان نتائج الاحداث النفسية نفسها (مثل الحب والكراهية) تكون شديدة التفاوت . أي أن الاحداث النفسية الواحدة في الظروف الواحدة ، قد تنتج نتائج متناقضة ، تبعاً لاختلاف طبائع الافراد ، مما يوجب ادخال عامل الفروق الفردية والخصائص الشخصية في الحساب ، عند تفسير وقائع التاريخ وعدم الاكتفاء بالمعاني العامة ، وإذ يجري التأكيد هنا على العوامل النفسية مع الاعتراف بطابعها الاحتمالي ، فإن تأثير هذا الطابع يتضح عندما تكون الاسباب التي يبدأ منها الحدث التاريخي لاشعورية . كحال أعمال الجماهير والدهماء وتحديد دور كل من التبرير الشعوري والتبرير اللاشعوري ، في التفسير التاريخي ، يتوقف على شخص المؤرخ، وايثاره التبرير الشعوري حينما تبدو الاسباب راجعة الى ارادة الافراد أو الشخصيات العظيمة أو التبرير اللاشعوري حين تبدو الاسباب راجعة الى ميول الجماهير وبالتالي : أيهما الاهم في أحداث التاريخ ، الافراد أم الجماهير أو القوى الاجتماعية أو النظم والعادات أو التنظيم الاقتصادي ؟ ... لا سيما وان المؤرخ في تفسيره للشخصية المؤثرة في الاحداث ، يستنتج من تصرفاتها السابقة والجزئية امكان تصرفات أخرى وهو استنتاج فاسد تعوزه الدقة المنطقية ، ولو دققنا فيما يجري في ذهن المؤرخ حين يفسر أحداث التاريخ لوجدناه يضع نفسه في روح الشخصيات أو الجماعات التاريخية ، حيث يكون عليه أن يستعيد في نفسه المضمونات النفسية للشخصيات التي يدرسها ، ولا يكون ذلك ممكناً الا إذا

كان المؤرخ نفسه قد عاش تجارب ومضمونات مماثلة وهنا نصل الى أعسر مشكلة في فلسفة التاريخ ، مشكلة من هو الاقدر على فهم التاريخ : من عاش الاحداث وشارك في صنع التاريخ ؟ أم المشاهد المحايد • ولكن تبقى هناك امكانية القيام بعملية ثانية هي وضع المضمونات المعاشة بصفتها مضمونات خارجة وراجعة الى الغير ، وما يجري فعلا في الغالب هو عدم تمايز العمليتين بل ترابطهما وتكاملهما • وهنا يعالج زمل فكرة موضوعية المعرفة التاريخية ليصل الى أن المعرفة التاريخية شأنها شأن أية معرفة انسانية ، تقوم بنقل المعطيات المباشرة الى لغة أخرى وتخضعها لاشكالها ومقولاتها ومقتضياتها الخاصة • فالمؤرخ يضع اطارات واتصالات لا وجود لها في الواقعة التاريخية ولا يأخذ من المعطيات النفسية الا ما يمكن تنظيمه وفقاً لمقولاته هو ، وبذلك يقرب الفكر التاريخي من الفكر الجمالي في عملية ترتيب الاحداث أو اعادة ترتيبها وفقاً لفكرة معينة •

تناول زمل بالبحث مشكلة امكان وجود قوانين تحكم سير التاريخ ، ولما كان القانون علاقة ثابتة بين مجموعة من الوقائع السابقة تتلوها بالضرورة وقائع أخرى ، فلا بد من الفصل بين السابق واللاحق وبين العوامل والاحداث الاخرى الكثيرة المتشابكة كيما نستطيع تقرير هذه العلاقة ، ولكن يبدو من المستحيل على المؤرخ أن يؤكد روابط ثابتة بين الاحداث التاريخية بحيث تأتي النتائج كلما تحققت الاسباب بصورة حتمية ، فليس في التاريخ حوادث متشابهة تماماً ، والحادث التاريخي لا يتكرر أبداً • وما يقال انه قوانين تحكم التاريخ ، ليس أكثر من وهم : كالقول انالجماعات تنتقل تدريجياً من حالة الشباب الى النضج الى الهرم ••• الخ •

ومع ذلك يبقى أمام الفكر الفلسفي أكثر من طريق لايجاد تفسير عقلي للاحداث التاريخية ، كالتحليل والتركيب : ففي التحليل ، تعطى القوانين التاريخية قيمة نسبية ومؤقتة ، وينظر الى الملاحظات العامة على مجرى التاريخ على أنها مشروعات قوانين تزداد دقة واقتراباً من القوانين بالتحليل الدقيق العميق والمقارنة • وفي التركيب ، يجري التركيب بين المعاني أكثر فأكثر «حتى تكون

التركيبات الاصلية والتصورات المركبة ،والمجموعات التي تندرج فيها الاحداث ـــ بمثابة وحدات ، لا حاجة الى تحليلها الى أقل من ذلك» فمثلا لفهم معركة حربية، يمكن أن نصرف النظر عن معرفة حياة كل محارب وكيف تصرف في المعركة ؛ بل نهتم بمعرفة تصرفات القطعة العسكرية بمجموعها ، وهكذا •• لا يهتم المؤرخ بالافراد منعزلين ، بل بالمجموع ؛ والمجموع ليس ناتج جمع الافراد ، لانه الى جانب الطباع المشتركة بين الافراد ، هناك طباع خاصة لا تعرف الا بالتركيب والتكامل • وهكذا يتكشف أن هاتين الطريقتين في الوجود الخاصتين بالقوانين التاريخية ، هما أسلوبان مختلفان يتخذهما العقل في وضعه للاسئلة ، ووجهان يرتفع اليهما فوق حقيقة الاشياء ، بسبب تفاوت الحاجات النظرية • على أن هذين المظهرين ليسا أبداً نسخة من الواقع ، بل تشكيلا لهذا الواقع داخل العقل ، وهذا التنظير بين القوانين التاريخية وبين التأمل في ايقاع المعرفة ، لا يعني بأية حال أن التاريخ قد صار من اختصاص الفلسفة ، وانما يعني أن مقتضيات المعرفة ومقولاتها ـــ وهي تعبر عن علاقاتنا النموذجية مع الواقع ـــ تؤدي في كلا الميدانين الى تكوينات مناظرة لماديتها •

الغائيـــة :

ثمة نوعان من المشاكل الفلسفية المتعلقة بفلسفة التاريخ :

١ ـــ الاول : هـــو مسألة معرفـــة ما إذا كان «كل» التاريخ وهو ليس الا مجموع الجزئيات التجريبية ، يمكن أن يظفر بماهية لا تملكها هـــذه الجزئيات ، وما هو الموجود المطلق أو الحقيقة العالية التي تقوم وراء الطابع الظاهري للمعطيات التجريبية للمعرفة التاريخية •

ولا يمكن حل هذه المشـــكلة الا بتحويل السلسلة العلية للظواهر التاريخية الى سلسلة غائية تملـــك وحدة عضوية ، وفقـــاً لغائية باطنية تحكمها ، وهذا التحويل لا يكون ممكناً إلا بافتـــراض وجود إلـــه ؛ وعناية الهية ، تعين مجرى التاريـــخ •

٢ ـــ والثاني ، يتعلـــق بالقيم والمعاني التـــي تتلقاها المعطيات التاريخية من الاهتمامات غير النظريـــة ؛ وفي هذا يقـــول زمل : «ان الانعكاسات التي تلقيها اهتماماتنا التأملية ، غير النظرية (فوق النظرية) علـــى معطيات علم التاريخ هـــي

عناصر ميتافيزيقا التاريخ» ويفحص زمـل عن هذه الاهتمامات ، فوق النظرية ، التي تحكم فلسفة التاريخ فيجد في مقدمتها الميل الى المعرفة ، يتلوه رد الفعل العاطفي نحو المضمونات الكيفية للاحداث التـي تثير فينا تشويقا خاصا ولا يهم هل حدثت الاحداث بالفعل أو فيها جانب من الخيال أو كلها من نسج الخيال .

ولايضاح النقطة الثانية ننظر في معنى يلعب دورا كبيرا في اهتمام المؤرخ وهو فكرة التقدم إذ لا يمكن تصور التقدم الا بالنسبة الى فكرة سابقة عن الغاية . والا فكيف نعرف أن ما حدث يعـد تقدما .. هذا يتوقف على مثل أعلى قيمته لا تصدر عن توالي الوقائع بل تنضاف اليها بفعل الذاتية .. من المستحيل تصور تقدم صوري محض ، حيث يدخل في فكرة التقدم عنصران أساسيان هما : وجود تغير في الاحوال ووجود نماء في القيمة من الحالة الاولى الى الحالة الثانية .

كذلك لكـي يكون ثم تقدم من عصـر تاريخي الى آخر ، فلا بد أن يبدو العصر التالي محددا في جوهره بالعصر الاول في السلسلة الغائية . وهذا لا يتم إلا إذا تصورنا ، في الاحداث التي تؤلف نسيج التاريخ ، وحدة توترا باطنين ، وحدة جوهرية هي الحامل للظواهر .

ويختلف المؤرخون في تقويم العوامل التاريخيـة ، مما يجعل المؤرخ يقوم «باختيار» في الواقع التاريخي ويغلب بعض العوامـل على بعض كما عند أنصار «المادية التاريخية» الذين يغلبون العامل الاقتصادي أو على حد تعبير زمل عامل «الجوع» على سائر العوامل .

بندتو كروتشه :

كان من أشـد الفلاسفة والمؤرخين اهتماماً بمسألة العلاقة بين الفلسفة وبين التاريخ انه ببساطة ينكر «فلسفة التاريخ» لان الفلسفة تاريخ والتاريخ فلسفة .

يقول : لو حللنا تعبير «فلسفة التاريخ» جيداً لوجدناه ينطوي على تكرار وعـدم تلاؤم ، لان التفكير في التاريـخ هو في حد ذاته تفلسف ، ولا يمكن التفلسـف الا بالرجوع الى الوقائـع أي التاريخ . وكتب فلسفة التاريخ مليئة بالخلط والهوى . ففي بعضها مثـلا نجد أن الشرق هو «الشعور المباشر» بينما اليونان هي «حريـة الفرد» وروما هـي «العموم المجرد» أو «الدولة» والعالم الجرماني هو «وحـدة الفردي والكلي» وفـي كتاب آخر نجد أن الشرق هو

«اللامتناهي» والحضارة اليونانية والرومانية هي «المتناهي» والعصر المسيحي هو «التركيب المؤلف من المتناهي واللامتناهي» وفي كتاب ثالث يقال أن التاريخ القديم يقوم على فكرة «المصير» والعصر المسيحي يقوم على فكرة «الطبيعة» وكذلك تسلك فلسفات التاريخ التي تستخدم مقولات مادية كالماركسية إذ يقول ان العصر القديم يقوم على معنى «الاقتصاد القائم على الرق» والعصر الوسيط يقوم على «الاقتصاد المستعبد (الاقطاع)» والعصر الحديث يقوم على «الاقتصاد الرأسمالي» والعصر المقبل سيقوم على «اشتراكية وسائل الانتاج» . وكذلك شأن فلسفات التاريخ القائمة على العنصرية والاجناس . إذ تقسم المجتمعات الى أجناس منحطة وأخرى سامية ، وتربط بينها وبين الفضائل والرذائل .... وثمة فلسفات في التاريخ تنطلق من فكرة أحوال بدائية ، تلقائية ، بريئة ، نوع من الفردوس الارضي الذي فقد ، ثم تمر بعد ذلك بجحيم أو مطهر العصور التالية .. ثم تكسب أو تسترد ذلك الفردوس الذي لن تفقده مرة أخرى . وثم فلسفات في التاريخ ترسم الصراع بين مبدأين أحدهما للخير والآخر للشر والانتصار سيكون لمبدأ الخير والسعادةوبتحقيق الجنة على الارض أو في السماء.

ويرى كروتشه ان طابع الاسطورة يسود كل فلسفات التاريخ ويشيع فيها لاهوت أو عالم من الجن ، فقد قيل أن فلسفة التاريخ كان لها رواج وازدهار في البيئة التي هيأتها البروتستنتية والكتاب المقدس بما فيه من حلم نبوخذ نصّر وتأويل دانيال .. وتوالي الممالك : مملكة الذهب ، مملكة الفضة ، مملكة النحاس ، ومملكة الحديد ، ومملكة الطين .

ويرى كروتشه في «فلسفة الطبيعة» تأويلات رمزية ، والتأويل الرمزي لا يضع وحدة عليا ، بل هو كتابة تولج حروفها بين أسطر كتابة أخرى ، كتاب اقحم في كتاب آخر كتاب يمكن أن يكون جيدا أو رديئا . وان يقول أشياء معقولة أو غير معقولة .

ان علو فلسفة التاريخ مثل أي علو آخر ، يتخذ شكلين : أحدهما شكل الاسطورة والآخر شكل الميتافيزيقا ، وكل ميتافيزيقا فيها نصيب من الاسطورة إذ تحتوي على عنصر مثالي ، لا مجرد خيال شعري .

كل قـول في التاريـخ محدود إذن بالحاجة التي تدفع اليه ، ولا يمكن الخروج من هذه الدائرة دون السقوط فـي الخواء «ان الحكم التاريخي (الذي يصدره المؤرخ) هو دائماً جواب عن سؤال تصدره الحياة ابتغاء توليد حياة جديدة

أما ما يسـمى بالتاريخية المطلقة ، عنـد كروتشه فتقوم على : ان الفلسفة ليست الا فلسـفة للعقل أو الروح ؛ وان فلسـفة العقل لا يمكن أن تكون الا تفكيرا تاريخياً أو كتابة للتاريخ .. ويلاحظ في تاريخ الفلسفة صراع متفاوت ولكنه متواصل تقوم به المعرفة النقديـة أو فلسفة العقل ضد طريقتين الاولى ؛ الاسطورة ، الصورة التي تقـوم بدور الحقيقة التصورية وبدور تفسير الاشياء والاحداث . والثانية ، هـي الميتافيزيقا التـي تتولد من الانفصال عن الاساطير وحقائق الوحي ، ابتغاء البحث فـي المقولات التي تفكر بها في الواقع . واسم الميتافيزيقا نفسه في انتقاله من معنى الـى آخر ومن الـ «بعد» الى الـ «عبر» يدل على محاولة زائفة للارتفاع من عالم الموضـوعات الى عالم الكيانات .. عالم خارج التاريخ أو فوق التاريخ .

وفلسفة العقل أو الروح عند كروتشه ؛ تنتج كل المعاني والتصورات التي يحكم بواسطتها على الحياة وعلى الواقع ومنهجها هو التفكير في الكلي المحايث في الفردي في ادراك العلاقات بين الكليات في داخل الكل الذي يتألف منها،وفهم الوقائع الجزئية بوصفها الكلي المتحقق عينياً .

ان الحكم التاريخي وحدة بين الفردي والكلي ؛ بين الموضوع والمحمول ، بين الادراك الحسـي والتصور . ولا يوجـد حكم حقيقي وعيني إلا إذا كان تاريخياً . وتاريخية أيضا هي الحلول والتعريفات الفلسفية ، إذ هي تسيل دائماً الى موقف تاريخي معين يوجد فيه المفكر . ان الفلسفة الحقه حافلة بالحياة الوجدانية والاخلاقيـة .

وقد وضع كروتشه للفهم التاريخي مبدأ هو مبدأ المعاصرة بوصفه الاساس في كل كتابة حقيقية للتاريخ ، ذلـك ان الحكم التاريخي في لحظة تولده يبدو انه يتولد من «اهتمام بالحاضـر أو الحيـاة الخاص» والا لم يتولد ... ولهذا ينبغي رفع التاريخ الى الشعور بالحاضر الابدي .

ويميز كروتشه بين «التاريـخ» و «الاخبار» ، فيقول «ان التاريخ هو في جوهره فعل للفكـر ، بينما الاخبار فعـل للارادة • والتاريخ فعل للفكر ، فعل نظري لانه وصف مقولي للاحداث التـي أحدثتها الروح الانسانية في الماضي • وبوصفه فعلا نظرياً فإنه فعل «تركيب تاريخـي» و «الاخبار» فعل ارادة ، لانه يجب عليها ألا تحكـم أو تصف ، بـل فقط عليها أن تسجل ، تحفظ ••• ان الاخباري يسـجل ما يحدث بترتيب زمنـي ، يرصد من الخارج فحسب ، لهذا فإن الاخبار لا تنفذ الى الفردية المميزة للوقائع التاريخية • ان التاريخ هو التاريخ الحي ، والاخبار هي التاريخ الميت ، التاريخ هو التاريخ المعاصر ، بينما الاخبار فعل للارادة ، وكل تاريخ يصير أخبارا إذا لم يعد متكرا فيه • ويمكن القول ان مذهب كروتشه في التاريخية يقوم على :

ـ عدم اعتبار الطبيعة عالماً قائماً بذاته •

ـ الطابع الروحي (العقلي) للواقع •

ـ تفسير الروح (العقل) علـى انها عمليـة تطورية ديالكتيكية لها في ذاتها مبدؤها الخاص في الفهم •

ـ رفض كل نوع مـن العلـو والبعد التاريخي وتوكيد محايثة الروح في التاريخ ، توكيد الهوية بين العقل (الروح) وبين التاريخ •

ـ رد المعرفة الى معرفة تاريخية ورد الفلسفة الى لحظة منهجية في التاريخ•

يقول مور : «من الغريب حقاً ان اللغة قــد تطورت وكأنها وضعت صراحة بقصد تضليل الفلاسفة ، لا أدري لماذا كان عليها أن تفعل ذلك ، ولكن يبدو لي أنها قد فعلت ذلك في أحوال كثيرة» وبهذا القول يكون مور قد انتهى الى الاعتراف بفساد المبدأ الذي دعا اليه ، وهو استخلاص الحقائق من اللغة العادية بصفتها مستودعاً لآراء الاحساس العام ، وكذلك فعل رسل ، إذ نبه الى عجز اللغة العادية عن التعبير عن الفكر العلمي لان اللغة تضللنا بألفاظها وتراكيبها ٠٠ وتخلط تين الشكل النحوي والشكل المنطقي فتظل مصدراً للخلط الذي لا مفر منه للفلسفة ، سوى أن تضع لنفسها لغة سليمة يتطابق فيها الشكل النحوي مع الشكل المنطقي ، ولكن رســل لا يدعو الى قيام لغة مثالية ــ كما فهم منه ــ لانه لا فائدة من اللغــة المثالية في الحيــاة ، انما الغرض منهــا التنبيه الى أن استنتاج طبيعة العالم من طبيعة اللغة سيكون استنتاجاً زائفاً يقوم على نقائض منطقية في اللغة ، أما في موضـــوع العلاقات القائمة بين الالفاظ والوقائع فان رسل يقسم الفلاسفة الى ثلاث فئات : يضع في الاولى الفلاسفة الذين يستنتجون خواص العالم مـــن خواص اللغــة (برمنيدس ، أفلاطون ، سبينوزا ، هيجل ، برادلي ٠٠٠) وفي الفئــة الثانية الفلاسفة الذين يقولون بوجود معرفة لا يمكن التعبير عنهــا بألفاظ ولكنهم يستخدمون الالفاظ ليخبروا عن ماهية هذه المعرفة (برغســـون ، فتجنشتين ، هيجل ، برادلــي ٠٠٠) أما الفئــة الثالثة فيحشر فيها الفلاسفة الذين يجزمون أن المعرفة هي مجــرد معرفة بألفاظ ٠ ويرى أن فلاسفة الفئة الاولى هم وحدهم الجديرون بالاعتبار ، أي اننا نستطيع استنتاج بعض خواص العالم من خواص اللغة ســوى ان المثاليين استنتجوا خطأ ، حقائق عن العالم من حقائق لغة غير سليمة ٠

ولكن الحقيقة اننا لا نستطيع معرفة الشكل المنطقي لاية قضية ما لم ندرك معناها ، ولا معنى للحديث عن استنتاج تركيب الوقائع من تركيب اللغة السليمة أو من الشكل المنطقي •

أما فتجنشتين ، فيرى أن كثيراً من المشاكل الفلسفية هي مشاكل زائفة لانها تقوم على سوء فهم لمنطق اللغة ناشيء عن الخلط بين الشكل المنطقي ظاهرياً وبين الشكل الواقعي (شأن تمييز رسل بين الشكل المنطقي والشكل النحوي) فكثيراً ما يحدث في اللغة اليومية أن تعبّر الكلمة نفسها بطريقتين مختلفتين وان بعض التعابير تستخدم في الجمل أو القضايا دون أن تدل على المعنى المقصود منها مما يضللنا ويجعلنا نعتقد انها لا تزال تدل على ذلك المعنى ، كما ان الخلط بين التصورات الحقيقية والتصورات الشكلية يظل مصدرا لكثير من الاخطاء ، ومع ذلك فإن فتجنشتين يقول : حين أتحدث عن اللغة يجب أن استخدم اللغة اليومية• ويصر على انه ليس من حق الفلسفة أن تتدخل في الاستعمال الجاري للغة لانها لا تستطيع أن تضع يدها على الاساس في ذلك الاستعمال • لهذا لا مجال — برأيه — للحديث عن «لغات مثالية» لانها مجرد لغات صناعية ، واللغات الصناعيّة أوهام أو مواضعات عديمة القيمة فيما يتصل بايضاح اللغة اليومية ولا يمكن أن تقوم مقامها • والنتيجة أن دعاوى كل من مور ورسل وفتجنشتين تنهي في الواقع الى الرجوع الى اللغة العادية بصرف النظر عن الغموض والاشتراك في المعنى وما يخلفه من التباس ويبدو أن كل ما في الامر أنهم دعوا الى تحليل وتعمق تحليل التراكيب اللغوية لمعرفة انطباقها أو عدم انطباقها على مدلولاتها المنطقية • ثم التعبير بعد ذلك عن العمليات برموز • ولكن فتجنشتين الذي يهتم كثيرا بتفسير المعنى يلاحظ أن معنى الكلمة بصفته شيئاً تعبر عنه أو تشيراليه أو ترمز اليه لا يكفي ، لانه ان صح بالنسبة الى الكلمات مثل : قلم ، كتاب ، فرس ، نظارة ، فهو لا يصلح لكلمات مثل : «اثنان» ، «لهذا» ، «لا» ، «ليس» الخ • ومن الخطأ أن نسأل :ما معنى هذه الكلمات الاخيرة ، وانما السؤال الذي ينبغي علينا أن نضعه هو : كيف تستكمل هذه الكلمات ، اما المقابل أو ما يشير أو يرمز اليه فهو نوع من

المعانــي ، أو طريقــة مــن الطرق التي بها تســتعمل الكلمات ومن هنا انتهى فتجنشتين الــى أن المعنى ليس شيئــاً وراء سلوكنا اللغوي بل هو عملية سلوك لغوي ، وإذن فالمعنى هو الاستعمال .

فاستعمال الكلمات يتوقف على أشكال الحياة ، وثم من الاستعمالات بقدر ما هنالك من أشكال للسلوك في الحياة «صندوق أدوات : فيه مطرقة ، وكماشة، ومنشاراً ، وممسطرة ، وغراء ، وقدر غــراء ، ومسامير ، وقلاووظ ــ ووظائف الكلمات تختلف كما تختلف وظائف هذه الادوات» .

كما أن المناطقة قسموا الجملة الى ثلاثة أنواع : تقرير ، واستفهام ، وأمر ، وقالوا ان التقرير هــو الاصل لان كــلا النوعين الآخرين يمكن أن يرد اليه . والاعتراض هو : ان الانسان يستعمل الاستفهام حين يريد أن يستعلم ، والامر لطلب تنفيذ شيء والتقرير ليعطــي معلومات ، لهذا فكل نوع منها مستقل قائم بذاته لا يمكن تحويله الى الآخر .

طور «فلاســفة اكسفورد»[1] نظريــة فتجنشتين في المعنى في ندوة جمعت أعمالها تحت اسم «الفلسفة التحليلية» دارت كل بحوثها حول أهمية تحليل اللغة، ويبدو انهم لم يستخدموا التحليــل اللغوي من أجل مسائل الفلسفة فقط ، بل اهتموا باللغة بما هي لغة لهذا كانــوا أكثر ميلا الى التمييزات اللغوية أكثر من بقية الفلاســفة . وكانــوا يرون ان اللغــات الطبيعية التي اعتاد الفلاسفة أن يدمغوها بالعجز عن التعبير عن الفكر ؛ انمــا تحتوي على ثروة من التصورات والتمييزات بالغة الدقة . وتؤدي وظائف يعجز الفلاسفة ــ عادة ــ عن ادراكها . لقد تطــورت تلــك اللغات على طريق اشــباع حاجات من يستخدمونها وهم لا يتمسكوا منها الا بالتصــورات المفيدة وهــذه اللغات دقيقة أو غامضة حيثما تدعو الحاجة الى الدقة أو الغموض ، وان هؤلاء الذين يستخدمون هذه اللغات يسيطرون سيطرة ضمنية على تلك التصورات والتدقيقات ، التي يسيء الفلاسفة

---

(1) من أبرزهم : جلبرت رايل وجون اوســتن ، وهارت ، واستروسن ، وهمشير ، وهير ، وتوملين ، ونويل سمث .

اليهــا بتبسيطها وفهمها فهماً ســطحياً يتجاوز ما تنطوي عليه من ثروة حقيقية مدفونة ، تلك الثروة التي تأمــل مدرسة اكسفورد أن تكتشفها وتلقي الضوء على تمييزاتها •

وينتهي فلاسفة اكسفورد الــى الاشادة باللغــة المعتادة والزعم بأن معاني كلماتها لا يشوبها غموض ، ولا حاجة بالناس العاديين الى الفلاسفة ليحددوا لهم معاني الكلمات بدقة . ولا أساس لدعوى الفلسفة انها صاحبة الحق في تحديد الاستعمال الصحيح للكلمات • وإذا قيــل ان ثمة اخطاء مصدرها اللغة ، أرجع هؤلاء ، الخطأ ، الى الخلط بين الاشكال المنطقية للتصورات المتعارضة ••••

وقد قيل : ان فلاسفة اكســفورد لم يأتوا بجديد في تحليلاتهم الفلسفية بل مثلوا خطوة الى الوراء قياساً الى أسلافهم •

البنيوية :

وهي اتجــاه أقــرب الى الدراسات اللغوية منه الى الدراسات الفلسفية ، يرجع الفضل في استخدام معنى البنية في الدراسات اللسانية الى عالم اللغويات السويســري فرديناند دي سوسيور (١٨٥٧ ــ ١٩١٣) الذي قال : ان اللغة نظام لا يعرف غير نسقه الخاص به • وقــد رفض النظر الى اللغة بصفتها مجرد جمع بين الصوت والتصور لان ذلك من شأنه أن يعزل اللفظ عن النظام الذي يؤلف اللفظ جزءاً منه •

كان سوسيور يستخدم كلمــة «نظام» بدلا من كلمة «بنية» التي يستخدمها البنيويون اليوم ، بمعنى أن كل لغة تؤلف نظاماً متماسكاً محكماً • لا يمكن فيه عزل الوقائع عن الظواهــر • الا أن البنيويــة بمعناها الحالي ، انما نشأت على أساس بحث قدمــه لغويون روس الــى المؤتمر الدولي الاول لعلماء اللسان في مؤتمر لاهــاي بهولندا ســنة ١٩٨٢ (ر• ياكوبســون ؛ س• كارشيفســكي ، ن•تروبتسكوي) الذيــن بدأوا نشاطهم ببيــان أعلنوه في المؤتمر الاول لعلماء اللسان السلاف في براغ في العام التالي تضمن لاول مرة كلمة Structure بمعناها المستخدم اليوم ، ودعا الى اســتخدام منهج يمكن من اكتشاف قوانين بنية النظم اللغوية وتطورها . وهكذا أصبح معنى البنية هو الترابط المحكم بين

أجزاء اللغة الواحدة ، سواء فـي تركيب الاصوات أو تركيب الجمل ، وأصبح النظام الصوتي كلا عضويا أعضـاؤه العناصر الصوتية وبنيته خاضعة لقوانين بدلا مـن المجموع الآلي للعناصر الصوتية المنعزلة ، مع التأكيد عـلى وجـود ارتباطات لغوية مشتركة بين عدة لغات وانفـراد بعض الارتباطات اللغوية بلغة واحدة أو مجموعة لغوية من بين سائر المجاميع .

وأصبح هدف البنيوية الواضـح هو النظر الى اللغة بصفتها نظاما عضويا والكشف عن هذا النظام ، ومن هنا جاءت الاهمية البالغة لفكرة البنية في علم اللسان وقد جاء في معجم لالانـد أن مصطلح «بنية» يدل على : «كل مؤلف من عناصر صوتية متضامنة ــ مقابل مجرد الجمع بين عناصر بحيث يتوقف كل منها على الباقي ولا يمكن أن يكون ما هو الا في وبواسطة علاقته مع الباقي» كما أشير الى المشابهة بين نظرية الجشتالت في علم النفس ,وبيْن فكرة البنية في علم اللسان ، حيث تقوم نظرية الجشتالت على النظر الى الظواهر ، لا على انها مجموع العناصر التي يراد عزلهـا وتحليلها ، بل على انها مجاميع مترابطة تؤلف وحدات مستقلة وتكشف عـن تضامن باطن ولها قوانين خاصة وينتج عن هذا أن وضع كل عنصر يتوقف على بنية المجموع المترابط والقوانين الذي تحكمه .

وتؤكد النزعة البنيوية سيطرة النظـام على العناصر وتسعى الى استخلاص النظام من خلال العلاقات القائمة بين العناصـر في السلسلة المنطوقة والنماذج الشكلية من جهة وبين الطابع العضوي للتغيرات التي تخضع لها اللغة .

الوجوديـة :

تعني الوجودية باللغة وصلتها بفهم العالم بل ترى فيها إفصاحاً عن فهم العالم فالانسان يسمع ويصغي ويسكت مما يؤلف تركيباً أساسياً في وجوده . فهو لا يسمع لان له اذنين بل ان له اذنيـن لانه من حيث وجوده يسمع . فهو سامع بوجوده . والسماع والاصغاء والسكوت امكانيات وجودية تنسب الى الانسان بصفته متكلما ولو لم يكن متكلما لما كان ساكتا . فالحجر لا يتكلم لهذا فهو لا يسكت . وافصاح الانسان عن نفسه بحكم وجوده هو نفسه اللغة بصفتها وسيلة اتصال بين

الذوات الوجودية • بحيث تكون العلاقة بين المتحدثين علاقة انكشاف متبادل ما يلبث أن يتحول من كشف للاشياء الى كشف للتعبير عن الاشياء ، وتلك هي لغة الحديث ، فالمتحدث والسامع يركزان على فهم اللغة أكثر من التركيز على كشف الاشياء المعبر عنه باللغة وهكذا تنتهي اللغة الى موضوع اللغة بدلا من الكشف عن الموجود • فتنشأ الظاهرة التي يسميها هيدجر بالثرثرة • والكلام الفارغ الضحل ، والاشاعة ••• وتتحول اللغة من وسيلة الى غاية ، ويناظر الثرثرة الكلامية ثرثرة كتابية تحول الكتابة من رموز للايضاح الى لعب بالرموز نفسها •

وكلاهما يؤدي الى وهم ادراك شيء دون النفوذ الى شيء مما يقف عائقاً دون ادراك الاشياء نفسها ويكون بالتالي سبباً رئيسياً في سقوط الوجود الانساني •

لهذا يقال : كان القول في البداية اداة فهم ثم صار أداة لسوء الفهم ، كان التبليغ أساساً للفهم ، وإذا به لا يكون ممكناً الا مع وجود سوء فهم متأصل • صارت اللغة هي التي تعطي الوجود للاشياء • تجعل الاشياء الغائبة حاضرة ، وغير الموجودة موجودة •

وأصبح القول ـــ عند هيدجر ـــ هو الافصاح عما هو ممكن الفهم • ولهذا يقوم في أساس الايضاح والافصاح ، والمعنى هو ما يفصح عنه في الايضاح ، وهذا المعنى يفصح عنه على نحو أكثر أصالة في القول • وما هو مركب بواسطة افصاح القول ، نسميه مجموع المعنى ، الذي يمكن أن يصاغ في كثرة من المعاني ••• والوجود ـــ في ـــ العالم ، بوصفه مفهوماً على نحو الشعور بالموقف ، يعبر عن نفسه بالقول • ومجموع المعاني لما هو مفهوم يفضي الى القول • فالمعاني تتحول الى كلمات • (هيدجر : الوجود والزمان ص١٦١) •

والقول ايضاح ذو معنى للتركيب القابل للفهم ، الخاص بالوجود ـــ في ـــ العالم ، هذا الوجود ـــ في ـــ العالم الذي لا ينفصل عنه الوجود ـــ مع ـــ الغير ، وهو يتحقق عينياً دائماً في الوجود ـــ مع ـــ الاهتمام المشترك • وهذا الوجود ـــ مع ـــ هو قول ، من حيث انه يوافق ، أو يرفض ، أو يدعو ،أو ينبه ، أو يناقش ، أو يتدخل ، ومن حيث انه يشهد •

وانفتاح الآنية (= الوجود الانساني) يتم بعضه بالقول ، ولهذا فإن القول من مقومات وجود الآنية . والسمع والسكوت هما من ممكنات القول . وهذه الظواهر تمكن وحدها من توفير ايضاح كامل للدور الذي يقوم به القول من أجل وجودية الوجود . ان الآنية تعبر عن نفسها بالقول ، وما تعبر عنه هو وجودها خارج نفسها أو بالاحرى حالة عينية لشعورها بالموقف . «في اللغة : الآنية والشعور بالموقف يفحصان عن ذاتهما بواسطة لهجة القول ، وتنغمه ، ونظمه ، وبواسطة طريقة الكلام . وتبليغ الامكانيات الوجودية للشعور بالموقف، أعني انكشاف الوجود يمكن أن يكون الغاية الخالصة بالقول الشعري» .

والمحاولات التي بذلت من أجل ادراك «حقيقة اللغة» اتجهت الى هذه اللحظة أو تلك من هذه اللحظات . وهكذا فهمت اللغة على ضوء فكرة : «التعبير» ، أو «الشكل الرمزي» ، أو «التبليغ المفصح» ، أو «تجلي الحياة التي عيشت» ، أو «بنية الحياة» .

ويتضح دور الكلام في الفهم الوجودي للعالم إذا ما حللنا ظاهرة : السمع ، فليس من قبيل الصدفة أن نقول اننا «لم نفهم» حينما «لم نسمع» جيدا . فالسمع جزء مقوم للكلام وكما ان الانبعاث اللغوي للاصوات يتأسس في الكلام . كذلك الادراك السمعي يتأسس في السمع . ان السمع هو الانفتاح الوجودي للآنية في مواجهة الغير ، من حيث ان الآنية في مواجهة شعورها بالوجود المملوك لها : ان هذا هو سمع الصوت الحبيب الذي تحمله كل آنية في داخلها. ان الآنية تسمع لانها تفهم . والآنية — بوصفها وجوداً — في — العالم — مع الغير — يفهم ، هي تتنبه لكل ما يوجد معها ولنفسها . والذين يوجدون معاً خاضعون جميعاً لقانون هذا الانتباه وهذا السمع الانتباهي ، الذي يؤسس الوجود — مع — الغير ، يتبدى على وفق الاحوال الممكنة للطاعة «للسمع» ، للموافقة أو على وفق الاحوال المعدولة لرفض الاستماع للمعارضة ، للتحدي ، وللنفور

من يفهم يستطيع أن يصغي ومن يصمت يسهم في الفهم ، فهو يسهم في

مزيد من الفهم أكثر من ذلك الذي لاتعوزه الكلمات • القول الحق هو الذي يمكن من الصمت الحق •

وعلم المعاني بصفته نظرية في المعنى ، يتأسس في انطولوجيا الآنية ويتساءل هيدجر عن المعنى الانطولوجي لنمو لغة ما وانحلالها «ان علم اللسان موجود ، لكن وجود الموجود الذي يتخذه علم اللسان موضوعاً له يظل غامضاً •• وليس من قبيل الصدفة أن كل المعاني تنتسب غالبا الى العالم وتفرضها قابلية العالم لاعطاء معنى ، وينبغي على التأمل الفلسفي أن يتخلى عن «فلسفة اللغة» ابتغاء أن يرجع الى «الاشياء نفسها ، ليسألها ويتهيأ له أن ينمي جملة مسائل وتصورات واضحة» •

ان يتعمق بافراط باشتقاق الكلمات وكأنه يريد استخلاص الفكرة من الاشتقاق

الاشتقاق يعني في العادة معرفة مختلف المعاني التي مرت بها الكلمة على توالي الازمنة وتفاوت السياقات ، ولكن هيدجر يرى أن تاريخ معاني كلمة ما هو تاريخ الوجود ، ذلك ان كل تحليل للاشتقاق يقود الى المثول في حضرة الموجود • إذ الكلمة تكشف ــ من خلال هذا التاريخ الاشتقاقي ــ عن سلسلة من التحولات •• ان تاريخ الكلمات هو نفسه تاريخ الوجود ، وعليه ، يكون الاشتقاق طريقاً وحيدة للانطولوجيا بوصفها اعادة بناء لتاريخ الوجود • ومع ذلك فإن كل تفكير يسعى لشمول تاريخ الوجود لا يضم في النهاية ، غير تاريخ الموجود في كليته وشموليته •

واللغة في أصلها ليست علامات ، بل اشارات ، أي انها تشير ، بأن تكشف عن شيء مستور •• واللغة ليست أداة تحت التصرف ، بل هي الحادث الذي يتصرف في الامكان الاعلى لوجود الانسان •

أما بالنسبة لصلات **المنطق واللغة** ، فيمكن تلخيص النظريات المختلفة المتعلقة بهذه الصلات بما يلي :

ان اللغة وإن كانت أداة للفكر فإنها لا تخضع دائماً لمبادئه بل تكسرها عن

تطور غير واع وأحيانا تكسرها عن عمد • كما أن كل المحاولات العديدة لايجاد نحو عقلي ، لم تفلح في تعقيل اللغـة إذ لا بد من اخلاء هامش واسع للمنقول الجماعي غير الواعي ، الى جانب القياس العقلي والتطبيق المنطقي • والتفرقة بين اللغة المعتادة واللغة العلمية ، فالاولى طبيعية وبالتالي تستعصي على الدخول في القوالب العقلية الدقيقة ، بينما اللغة العلمية ، صنعية (مصنوعة) تلتزم بالمبادىء المنطقية • وإذا كان لنا أن ننشىء لغة مثالية فلا بد من توافر مبدأين : الواحد هو مبدأ التواطؤ أي العلاقة الواحدة للمعنى الواحد ، والثاني هو مبدأ القلب الذي يفترض وجود اشـتقاق للشكل مقابل كـل اشتقاق للمعنى ، فعلى هذين المبدأين جرت محاولات عديدة لانشـاء لغة دولية على نحو ما نجده عند لالاند في معجمـه الفلسفي مـن وجـود جـذر دولـي لكـل مصطلـح وان كانت تلـك المحاولات ، حتى لم تخرج عن اطار الاحلام الجميلة ، لان أقصى ما يمكن فعله ــ على ما يبدو ــ حتى الآن ، هو تطبيق هذه الفكرة على كل لغة بالقدر الذي لا يسيء الى روح هـذه اللغة ولا يكبح عملية تطورها ولا يباعد كثيراً بين اللغة القائمة على الاستعمال والتقليد والمنقول الاجتماعي والشواذ الكثيرة وبين اللغة القائمة على إحكام المنطق الدقيق •

ان قيمة كل لغة تتجلى في قدرتها علـى التعبـير المحكم الدقيق عن المعاني والافكار ، وليس فـي كثرة مرادفاتـها واضدادها ولا فـي تأبيها على القواعد المحكمة الثابتة •

اللغة أداة ، والاداة ينبغي ألا تتحول الى غاية ، ولا أن تتعارض مع سيدها وهو الفكر أو المنطق •

القسم الثاني

نظرية الوجود ونظرية المعرفة

الفصل الأول

نظرية الوجود

ـ الوجـود .

ـ فكرة الوجود في الفلسفات القديمة .

ـ فكرة الوجود في الفلسفة العربية وفلسفة القرون الوسطى .

ـ فكرة الوجود في الفكر الحديث والمعاصر .

نظرية الوجود

الوجود : يشكل العالم الذي نعيش فيه مجموعة هائلة من الاشياء والظواهر والعمليات ذات الخواص المتباينة وأول سؤال يتبادر الى الذهن ، هو ؛ هل الوجود مستقل عن وسائلنا المعرفية كالحواس والعقل والشعور ... ؟ أم ان وجوده يتوقف عليها ويتحدد طبقاً لها ؟ وفي ضوء الاجابة على هذا السؤال تتحدد أولوية أحدهما على الآخر (الوجود أم الوعي) .

فإذا كان الوجود قائماً بذاته وموجودا وجودا موضوعيا بمعزل عن أدواتنا المعرفية ، فان الوجود يكون هو الاول وتكون معرفتنا به تالية ، ولكن كيف نعرف ـ عندئذ ـ انه كذلك ؟ أما إذا كان الوجود لا يتكشف الا من خلال المعرفة وبخاصة من خلال معرفتنا بوجودنا فيكون الوعي هو الاول ويكون الوجود تالياً .

أما الذي يحسم المسألة ، فهو موقف الفيلسوف . والآن نعرض اننا لا نعتنق أي مذهب فلسفي ، ولنتخذ موقف الانسان العادي الذي لا يقبل منطقة الا ان يكون الوجود أولاً ولنتعرف على فكرة الوجود ونؤجل النظر في فكرة الوعي أو نظرية المعرفة .

فكرة الوجود في الفلسفات القديمة :

تتصل فكرة الوجود بأفكار أخرى كثيرة متجاورة ومتمايزة ومختلطة أحيانا مثل : التغير أو الصيرورة والحركة ، والواقع والديمومة والخلود والخلاء والملاء والعدم والمكان والزمان والمادة والوجدان والجوهر والمدرك و ... الخ وكان التساؤل عن الوجود أو عن سر الوجود أول ما جذب اهتمام الفلاسفة بل اهتمام

الانسان بعامه منـذ بدأ يعي وجـوده ، وان لم تكن مسألة الوجود في الفكر الشرقي القديم والفكر اليوناني في بدايته موجودة بالمعنى الذي ورد في تعريفات أرسطو بل بالمعنى المنحصر فـي نطاق العالم المـادي أو الطبيعي ، وكانت مسألة الوجود تنطوي على فكرة كمال العالـم وكرويته وسكونه وأزليته ... الخ مقابل فكرة التغير أو الحركة أو الصيرورة أو العدم أو الخلاء ... وهكذا وجدت في آثار المدرسة الايلية حيث كان الاحساس بالوجود قوياً لانه يتمثل في كل شيء ويملأ كل شيء ، ولا يخرج عنه شـيء وهو كل ، أزلـي ، كامل ، واحد ، متصل ، ساكن ، لا يتغير ، لا يصير أفضل أو أسوأ وهـو الوحيد الذي يدركه العقل ولا يدرك شيئاً خارجا عنه لانه لا يوجـد شيء خارجا عنه وبقي الوجود مطلقاً مع بارمنيدس وأكد تلميذه زينون أن الحقيقـي هو ما لا يتغير وهو الجوهر أو الماهية الثابتة وقد لعبت هذه الفكرة الدور الرئيس في كل الفلسفات الكبرى بدءاً من الفلسفات القديمة وانتهـاء بالفلسفات المعاصرة الى أن جاء «هيراقليط» الذي أكد التغير والصيرورة والحركة تأكيدا مطلقا ، فنحن لا نستحم في النهـر مرتين ، وكان الاحساس بالتغير عنده شديدا بل مضخما ، فلم يعترف الا بالتغير المحض وما يشير اليه من عدم وفراغ ، وأرقت فكـرة التغير وجدان الانسـان قديماً مثلما تؤرقه اليوم فكرة القلـق واليأس والموت واللامعقول في الوجودية المعاصرة . ومن هنا تصبح الحجج الغريبـة التي دافع بهـا زينون عن استاذه بارمنيدس في ثبات الوجود مفهومة تماماً (كحجة السهم وحجة أخيل عداء اثينا..) التي أبدع السفسطائيون في تقليدها وأثبتـوا جدارة فائقة وقـد انبثقت عنها مشكلة جديدة معاندة شـغلت الرياضيين والفلاسفة على حد سواء وهي مشكلة «اللاتناهي» وهل اللامتناهي موجود فعلياً ؟

وضع زينون أسس حساب التكامل والتفاضل منذ أكثر من خمسة وعشرين قرنا مستعينا بالاعداد للوصول الى المتناهي في الصغر ، وفي القرن الماضي اتجهت الرياضيات باتجاه اللامتناهي في الكبر فـي نظرية المجاميع مع «جورج كانتور» وحاولت الرياضيات الحديثة البرهنة على أن وجود الاعداد اللامتناهية في الكبر هو وجود حقيقي في العلم .

أما الفلاسفة ، فحاولوا التغلب على فكره اللامتناهي وقد بدأت هذه المحاولات مع أرسطو الذي ميز بين «الموجود بالقوة» و «الموجود بالفعل» فالموجود بالقوة هو مجرد امكان في حين ان الموجود بالفعل هو الحاصل فعلا أو المتحقق ، وإذ نفهم ذلك . فاننا نفهم زيف حجة زينون من وجهة نظر أرسطو على النحو التالي :

تقول حجة زينون : ان آخيل وهو أسرع عداء في اثينا ، لا يستطيع أن يلحق بسلحفاة تتقدمه بخطوات ، لان عليه أن يقطع نصف المسافة بينهما • وقبل ذلك عليه أن يقطع نصف النصف ، وقبلها نصف نصف النصف وهكذا يتراجع التقسيم الى ما لا نهاية ، فلا يغادر آخيل مكانه وتبطل الحركة ، ولا يبقى غير الثبات ، غير الوجود الثابت الساكن كما يقول بارمنيدس استاذ زينون •

وإذا فهمنا فكرة الموجود بالقوة والموجود بالفعل ، نكتشف زيف حجة زينون ، فالمسافة التي يقطعها آخيل لها اعتباران : الاول ، انها موجودة بالفعل ، ومادامت موجودة بالفعل فهي محدودة ومحصورة أي انها منتهية وبهذا الاعتبار فإن آخيل يقطعها حتماً وتسقط حجة زينون لان كل ما هو موجود بالفعل منته حتماً ، ففكرة التحدد والانتهاء صفة كل ما هو موجود بالفعل • أما في الاعتبار الآخر ، فهو قبول المسافة التي يقطعها آخيل الانقسام الى ما لا ينتهي من الانقسامات ، ولكن آخيل لا يقطع عملياً ما هو منقسم بالقوة وانما يقطع ما هو منته بالفعل •والزيف في حجة زينون هو الخلط بين الاعتبارين ، المنقسم بالقوة والمنتهي بالفعل ، وهكذا قل في حجة السهم الذي ينطلق من قوسه حيث تقول الحجة : ان السهم لا يتحرك ، لان المتحرك لا يتحرك في المكان الذي يشغله لانه يشغله أي لانه موجود فيه ، كما انه لا يتحرك في المكان الذي لم يشغله بعد ، حيث انه غير موجود فيه ، وعليه فالحركة باطلة وهكذا •••

ويمكن الرد على زينون أيضاً بأنه خلط بين المسافة والحركة : على أساس أن المسافة تقبل الانقسام الى ما لا نهاية • وحركة آخيل ليست مسافة لامتناهية الانقسام داخلياً وانما هي حركة تعبر وتتقدم بخطوات أو «طفرات» كل طفرة منها وحدة غير منقسمة ، وإذا حاولنا تقسيم كل وحدة منها الى أجزاء تتجزأ الى

ما لا نهاية ، فاننا فــي الواقع نبطل الحركــة ولا نقوم بتقسيمها وانما نقسم المسافة أو المكان الذي تحلّ فيه الحركة فقط ، وعندئذٍ نكون قد قمنا بتأليف حركة مــن أجزاء غير متحركــة اطلاقاً ، وذلــك كما يتــم تأليف حركة الفلم السينمائي من صور غير متحركة وهذا سبب الزيف في حجة زينون .

أما «سقراط» فقد بحث التفكــير الفلسفي من الناحية الاخلاقية واهتــم باثبات بعض الحقائق الاخلاقية سماها معاني أو ماهيات ،كالحق والخير والجمال والفضيلة ، فاختفى الوجود عنده ــ بصفته موضوعاً قائماً بذاته ، ولم يعد في وسعنا بالتالــي أن نبحث فــي صفاته ومحمولاته ، كالسكون أو الحركة أو ســواهما وتصبح تلــك الصفات أو المحمولات ، كالفضيلة والحق الخير ، هي الوجود الحقيقي لهذا نقول :ان الوجود السقراطي مرتبط بالمعاني والماهيات .

أما «أفلاطون» فقد تمثل الاتجاهات التي سبقته في موضوع الوجود فأخذ عن بارمنيدس فكرة الوجود الثابت الساكن وعن هيراقليط فكرة التغير والحركة وعن سقراط فكرة المعاني أو الماهيات وهكــذا أصبحت المثل أي الماهيات التي لا يطالها التغيــر (هيراقليط) هــي الحقائــق وأصبح الوجــود الثابت الازلي (بارمنيدس) هو عالم المثل عند أفلاطون وبقي التغير وقفاً على عالم الحس وحده. ولكن أفلاطون أوجد معنى آخر للوجــود بصفته رابطة أو علاقة تفسر امكان مشاركة المحسوسات المتغيرة للمثل الثابتة ، وكان ذلك رداً على الميغاريين تلامذة سقراط الذين أنكروا الحكم أي أنكروا الفعل العقلي الذي لا نستطيع بدونه أن نفكر أو أن نتحدث لاننا عند ذلك ، لا نستطيع أن تثبت أو أن ننفي شيئاً ، قال أفلاطون : إذا كانت المثل تتشــارك وتختلط فيما بينها فان أمراً يبقى بلا حلّ : لنأخذ الحكم التالي :سقراط انسان . فان كان سقراط مشاركا أو حاصلا على كل الانسانيــة فماذا يبقى لغيره مــن الانسانية ؟ ، وان كان حاصلا على بعض الانسانية فكيف يوصــف بمثال الانسانية كلهــا ؟ وبهذا يكون أفلاطون قد أثار اعتراضاً على نظريته في المشاركة يشبه الاعتراض الميغاري في الحكم كما أشار الى صعوبات المشــاركة التي تشير الــى انفصال الاشياء كما عند الميغاريين ، ولكنه لم يعدل عن نظريته وترك الامر معلقاً عند ذلك الحد .

أما «أرسطو» الذي جعل الوجـود موضوعاً للفلسفة الاولى ، فإنه لم يكن يقصد الوجود المادي الساكن بل قصد «الوجود بما هو موجود» أي الذي يشمل كل ما في الخارج أو في الذهن ، فيقال أو يحمل على كل الموجودات باطلاق . وهكذا يصبح الوجود أعم المعاني في الذهن قياساً الى أية فكرة أخرى ، ويصبح جنس الاجناس أي جنس كل ما عداه مـن أجناس ويصبح أول وأوضح المعاني التي تخطر للذهن إذ لا شـيء يخطر للذهن الا ويكون موجوداً على صورة ما حتى العدم لا يتصوره الذهن الا عن طريق الوجود ،كما أنه ما من شيء خارج الذهن الا ويوصف بالوجـود ، ولان الوجـود هو أول وأعم وأوضح المعاني ولانه لا شيء يقوم مقام الجنس بالنسبـة اليه ولا توجد فكرة يمكن بوساطتها أن نعرف الوجود ، فان الوجود لا يعرّف ، والانسان يتصوره تصوراً مباشراً دونما وساطة لانه لا يمكنه أصلا أن يغفل عنـه : إن الوجود لا يعرف ولكـن هناك أنحاء يمكن تناوله في ضوئها وتحديد المدلولات التي تنضوي تحته وقـد وصف أرسطو تلك الانحاء بأنها «لواحق الوجود لذاته أو مبادئه» كالجوهر والعرض والعلة والمعلـول والواحـد والكثير والقوة والفعل والموافق والمخالف والواجب والممكن ... وعندما نقوم بتحليل الوجود بما هو موجود نجد انـه لا بد أن يكون أحد هذه اللواحق التي هي أجزاء تلحقه لذاته ولا يعرّف الا بها فالوجود حين يقال على شيء فإنه إما أن يكون جوهراً أو عرضاً ، ممكناً أو جائـزاً .... أو غير ذلـك من الاجنـاس العشرة العليا التـي أطلق عليها اسم «المقولات» (أي ما يقال على موضوع الحكم) . أولها الجوهر . ثم الاعراض وهي تسعة : الكم والكيف والاين والمتى والفعل والانفعال والوضع والاضافة (أو النسبة) والملـك . والجواهر أحق المقـولات بإسم الوجود في حين يكون وجود الاعراض تابعاً للجواهر لانها أحوال لتلك الجواهر فالجوهر هو «مايتقوم بذاته» مثل فرس . أمـا الاعراض فانها تقـوم بغيرها مثل أبيض الذي يتوقف وجوده على الفرس الذي هـو موضوع الحكم . ولكن طالمـا أن الجوهر لا يكون الا موضوعاً للحكم فكيف إذن يمكن اعتباره من المقولات وهي أجناس المحمولات ؟

يميز أرسطو بين جواهر أولى ومثالها الافراد وجواهر ثوان وهي أنواع وأجناس الافـراد ، وكلها كليـات (ماهيات) وهي المحمـولات المعبرة تماماً عن حقيقة الجواهر الاولى أي عن صورها المتلبسة بالمـادة في الخارج • فتنزع منها تلك الصور بالتجريد العقلي لتصبح ماهيات معقولة وبها تعرّف الجواهر الاولى ولهذا يمكن أن تحل الماهيات محلها كموضوعات للاحكام كما هي محمولات • أي إذا كان الوجود بصفته جوهراً ، يحمل على الاشياء فالمقصود به ـ عند أرسطو ـ جوهر ثان فقط •••

وإذا تسـاءلنا : أيهما أسبق فـي معرفتنا : الجواهر أم الاعراض ، نجد أن أرسطو يقول : إننا لا نعرف الجواهر مباشرة : لاننا لا ندرك مباشرة الا العرض الذي يتلبس بـه الجوهر ومـن هذا نستنبط وجـود الجوهر الذي تتقوم به الاعراض المدركة بالحس •

والنتيجة : ان هذا التمييز العريق في الفلسفة انما هو عبارة عن تمييز منطقي لبيان الاولوية والاصالة في موضوع القضيـة : مقابل الثانوية والتبعيـة التي تتحدث عنها المحمولات • ولكن هذه الاولوية (بمعنى السبق) ليست زمانية ، إذ الجواهر والاعراض متلازمة دوماً زماناً ومكانا ، كما أنه تمييز معرفي ، إذ لابد أن تكون في كل تفكير : حقائق أساسية (جواهر وماهيات) يتركز حولها الحديث وأخرى أفكار ثانوية كالاعراض ، فبدون هذا التمييز لا تكون ثمة معرفة أو حتى ادعاء معرفة • وهـو كذلك تمييز ميتافيزيقـي يقصد منه بيان أن لفظة الوجود لا تطلق على المقولات العشر بالتساوي ، فليس وجود الجوهر كوجود العَرَض مع انهما من أنواع الوجود وهـذا معنى قـول أرسطو إن الوجود يطلق عليها «بالاتفاق» لا «بالمساواة» ولا بد أخيرا من الاشارة الى ما يتصل بتقسيم الوجود ـ عند أرسطو ـ الى جوهر وعرض وهـو التمييز بين المادة والصورة ، كما يتصل به تمييز آخر ، بين الوجود العيني الخارجي (كوجود الجواهر بأعراضها) وبين الوجود الذهني أو العقلي : أي المعاني التي هي صور عقلية منتزعة بالتجريد من الصور النوعية الموجودة في الخارج متحدة بالمادة • (الماهيات الكلية) •

وإذن ، فقـد أبرز أرسـطو أولويـة فكرة الوجود وعموميتها في الذهن

وواقعيتها في الخارج • ثـم أكد الوجود كمحمول يقال على الاشياء على أنحاء مختلفة حصرها في عشر مقولات مع الاشارة الى أن الجوهر أحق بالوجود من العرض • لقد اهتم بالموجود المفـرد وأبرزه كجوهر ولكنه لم يهتم بخصوصية وجود المفرد مكتفياً بالجانب العام الذي تشترك فيه الافراد أي الماهية أو الصورة أو النوع ، ولا شك أن لهـذه التمييزات قيمتها العميقـة لو لا أنها عملت على تفتيت الوجود وبعثرته بصورة أثارت مشاكل كانت موضوعات للفلسفات اللاحقة•

فكرة الوجود في الفلسفة العربية وفلسفة القرون الوسطى :

أما في الفلسفة العربية : فمنذ قال **الكندي** بنهائية المادة والحركة والزمان ، كانت تعابيره تقترن بكلمة «بالفعل» مما يوحي بأنه لا يقول باستحالة لا نهائية العالم بصورة مطلقة بل تنحصر الاستحالة عنده ، في «اللانهائية»الفعلية وليس اللانهائية بالقوة ، واللانهائي لـه وجود بالقوة كوجود الهيولى • أي أن المادة والحركة والزمان غيـر متناهية بالقـوة ، ووجود الهيولى بالقوة ، يؤدي الى اعتراف الكندي ــ بصورة ضمنية ــ بوجود للعالم سابق لوجوده بالفعل أي بأزليته •

وينظر **الفارابي** الى الوجود بصفته حقيقة موضوعية تسبق الادراك فالوجود هو موضـوع للادراك وموضوع الشـيء سابـق له • وعلى الادراك ــ عند الفارابي ــ أن يطابق موضوعه وليس العكس ، كمـا أنه يقول عن الموجودات المادية ، أي التي تحت فلك القمـر «منها طبيعية ومنها ارادية ومنها مركبة من الطبيعيةوالارادية • والطبيعية من هذا توطئة للارادية ، ويتقدم وجودها بالزمان وجودها قبـل الارادية ، ولا يمكن وجود الارادية منها دون أن توجد الطبيعية منها قبل ذلك»[1] ممـا يدل على موضوعيـة الوجود المـادي واسبقية الكائن للوعي •

إن مفاهيم الموجودات الطبيعية هي نتاج وجودها الجزئي ، الحسي ، والحركة الطبيعية في هذه الموجودات لها قوانينها الداخلية المستقلة ، وان العناصر الاولية

---

(١) الفارابي ــ آراء أهل المدينة الفاضلة ــ تحقيق البير نصري نادر . ص١٦

للطبيعة ليست ماهيات مطلقـة . بل هي شـكل مبهم لا متعين من أشكال وجود المـادة .

وكذلك ينتهي **ابو بكر الرازي** في كثير من مواقفه الفلسفية الى القول بقدم الهيولى والزمان والمكان حين يحصر القدماء في خمسة : الله والنفس الكلية وهذه الثلاثة المذكورة وقد اعتبر الهيولى مقولة وجودية سماها «الهيولى المطلقة» وهي معبرة تعبيراً مقولياً عن وجود مادي سماه «الهيولى الجزئية» . فالهيولى المطلقة موجودة بالفعل أزليا ثم تصورت بصور الاجسام فالماهية والوجود متلازمان عنده «الهيولى المطلقة ليست سوى أجزاء لا تتجزأ : حيث يكون لكل واحد من تلك الاجزاء عظم لانه لو لم يكن لكل واحد من تلك الاجزاء عظم لم يحصل بتجمعها شيء له عظم» . ويعلل اختلاف العناصر المادية الاربعة باختلاف كثافة أجزاء الهيولى في أثناء تجمعها ، وعلى أساس مقدار الكثافة تتحول العناصر بعضها الى بعض . وكذلك الاجرام الفلكية مركبة ــ عنده ــ من أجزاء الهيولى وان كان تركيبها يختلف عن تركيب أجسام عالمنا تبعاً لاختلاف حركة الفلك . والقاعدة البرهانية التي ينطلق منها الى القول بأزلية الهيولى قوله إنه لا يجوز أن يحدث شيء من لا شيء «لان العقل لا يقبل مثل هذا القول» . ولذا «وجب أن يكون حدوث الطبائع من شيء ، وان يكون ذلك الشيء قديماً» .

يؤكد الرازي أن الاشياء «الموجودات المادية» تحدث بالتركيب وليس بالابداع وذلك حين يرتب المقدمات المنطقية التي تنتج : ان وجود جميع الاشياء يكون من صانع العالم بالابداع لا بالتركيب فيقول إن هذه النتيجة المنطقية لا تتفق مع نتائج الاستقراء الكلي القائلة إنه : «لا يحدث شيء في العالم الا بالتركيب من تلك الامهات التي أصلها الهيولى» بمعنى ان الواقع هو الذي يحكم الاستنتاج المنطقي وليس العكس ولعل مثل هذه المواقف هي التي دعت معاصريه الى وصفه بـ «الملحد» . أما بشأن المكان فإن الرازي يقول إنه قديم وغير متناه ، أو هو قديم لانه ليس متناهياً ، ذلك انه «لما كان لم يحدث في العالم شيء الا من شيء آخر ، صار هذا دليلا على ان الابداع محال ، وانه غير ممكن أن يحدث الله شيئا عن لا شيء . واذا كان الابداع محالا ، وجب ان

تكون الهيولى قديمة ، ولما كان لا بد للهيولى من المكان ، ثبت أن المكان قديم أيضاً» ويقول : «كل متمكن انما توجد أجزاؤه متفرقة في المكان الجزئي • أما كله فيوجد في المكان المطلق • ويعني بالمكان الجزئي مساحة الجسم الذي يحوي سطحه الخارج جسم آخر ، وإذا كان المكان عند أبي بكر : مطلقاً وجزئياً فإنه يسمي المكان الجزئي «المكان المضاف» بمعنى المكـان النسبي لانه يقدر حسب نسبته للشيء المتمكن فيه ، ويبدو أن القديم ــ عنده ــ هو المكان المطلق مع القول بالتلازم بين المطلق والوجود كما في أمر الهيولى المطلقة • وقد قيل في مذهبه «انه ليس بعيدا عن تصور المكان كشكل لوجود المادة وإن كان لم يصل الى التعبير عن ذلك بصورة مباشرة •• أما رأيه في الزمان ، فإن الزمان جوهر يجري أي متحرك ممتد ويبرهن على أزلية الزمان وجوهريته بقوله إنه إذا ارتفع الشيء الذي يجري عليه الزمان فقد ارتفـع زمانه معه ، كما يرتفع زمان كل من يموت • أي انه يقول بالارتباط الضروري بين وجود الاشياء ووجود الزمان ، ولذا ربط أزلية الزما والمكان بأزلية الهيولى أي انه نظر نظرة صحيحة الـى العلاقة الموضوعية بين المادة وكل من الزمان والمكان •

أما في فلسفة **ابن سينا** فكانت مسألـة الوجود محوراً لمجموعة من القضايا الهامة يمثل وحدة فلسفة الشيخ الرئيس كما يمثل تناقضاتها في آن معاً •

ففي قضية الوجود والماهية ، «لا متقـدم بالوجود قبل الوجود» عند ابن سينا فـ «قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سببا لصفة مـن صفاته ،وان تكون صفة له سببا لصفة أخرى • ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هـي (صفة الوجود) بسـبب ماهيته التي ليست من الوجود ، لان السبب متقدم فـي الوجود ، ولا متقـدم بالوجود قبل الوجود» كما ورد في الاشارات ج٣ ص٥٦ • فهكذا يحكم ابن سينا وبصورة قاطعة ان الوجود يتقدم الماهية : الماهية لا يمكن أن تكون سبب وجود الشيء ، إذ لو كانت الماهية سبباً لصفة وجود هذا الشيء لكانت متقدمة على وجوده لان السبب يجب أن يكون قبل المسبَّب ؛ فماهية الشيء إذن معلولة لعلة وجوده •

وحتى في مجال نظرية المعرفـة : يضع ابـن سينا المحسوس موجوداً أولا

ينتقل الى الحس انعكاساً حسياً غير متجرد من المشخصات المادية التي تدل على المنفرد ثم ينتقل الى العقل انعكاسا فكريا متجردا من المشخصات (العوارض أو الغواشي الغريبة عن الماهية) وهي غريبة عن ماهيته لان طبيعة الماهية لا تقبل سوى المشترك بين هذا المحسوس وسائر الافراد • والعقل حين يجرد المحسوس من العوارض والغواشي « فكأنه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا» أي جعله فكراً أو مفهوماً أو ماهية وبذلك يكون الوجود هو مصدر الماهية وجذرها أو لنقل تكون الماهية هي الوجود وقد تحول من الخاص الى العام من الواقع المشخص الى الواقع المفهومي ، فهي ليست سوى انعكاس للصفات المشتركة بين أشياء الجنس الواحد بحيث تنطبق الماهية (المفهوم) عليها جميعا بصورة متساوية دون النظر الى الصفات الخاصة بالمنفرد •

فإن «الشيء قد يكون محسوساً عندما يشاهد ، ثم يكون متخيلا عند غيبته ••• وقد يكون معقولا عندما نتصور من زيد مثلا ، معنى الانسان الموجود أيضاً لغيره ••• وهو عندما يكون محسوساً ، يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته ولو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل : أين ، ووضع ، وكيف ، ومقدار بعينه • والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها ولا يجرده عنها ، وأما الخيال الباطن ، فيخيله مع تلك العوارض ، ولا يقتدر على تجريده المطلق عنها ، لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس ••• وأما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة ، مستثبتاً إياها ، حتى كأنه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا» •

واجب الوجود :

يقسم ابن سينا الوجود (افتراضيا) الى واجب الوجود ، وممكن الوجود . وممتنع الوجود • وواقعيا الى قسمين فقط : واجب وممكن ، فان كل موجود من حيث ذاته «••• إما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه ، أو لا يكون • فان وجب ، فهو الحق بذاته (أي الله) ، الواجب وجوده من ذاته وهو

القيوم (الازلي ، القائم بنفسه) ، وان لم يجب ،لم يجز ان يقال : ممتنع بذاته ، بعدما فرض موجوداً» • بل يقال : ممتنع ، حين يفترض عدم علته ، فاذا افترض وجود علته صار واجبا ، واذا لم يفترض شيء من ذلك ، بل نظر اليه باعتبار ذاته مجردا من كل شرط ، كان ممكناً فقط • «فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع • فكل موجود : اما واجب الوجود بذاته ، واما ممكن الوجود بحسب ذاته» (الاشارات ج٢٦ وما بعد) •

وحين يصبح الممكن هو الواجب بغيره مادام موجودا ، وبما أن هذا الواجب بغيره دائم الوجود كواجب الوجود لذاته ، فإن وصفه بالممكن لا يعدو أن يكون مسألة ذهنية للتمييز بينه وبين واجب الوجود لذاته ، لانهما متساويان في وجوب الوجود • لهذا يقول ابن سينا «•• ان كل ممكن الوجود إما أن يكون وجوده بذاته ، أو يكون لسبب ما • فان كان بذاته ، فذاته واجبة الوجود ، لا ممكنة الوجود ، وان كان لسبب : فاما أن يجب وجوده مع وجود السبب وإما أن يبقى على ما كان عليه قبل وجود السبب ، وهذا محال • فيجب إذن أن يكون وجوده مع وجود السبب • فكل ممكن بذاته ، فهو انما يكون واجب الوجود بغيره» (النجاة ص٢٢٦ وما بعد) •

العلة والمعلول :

على الرغم من تأكيد ابن سينا على أن «للعلة استحقاق الوجود قبل المعلول» فانه يقول عن العلة والمعلول إنهما : «بما هما ذاتان ليس يلزم فيهما خاصية التقدم والتأخر ، ولا خاصية ال «مع» • وبما هما متضايفان : علة ومعلول ، فهما معاً ••• الشيء يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة ، مثل : البعدية الزمانية والمكانية • وانما نحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود ، وان لم يمتنع أن يكونا في الزمان معاً • وذلك إذا كان وجود هذا عن آخر • ووجود الآخر ليس عنه • فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ، ووصل اليهالحصول ••• فهذه بعدية بالذات» فليست البعدية هنا زمانية ولا مكانية وانما هي بعدية معنوية ترجع الى نسبية كل من العلة والمعلول •

وماداه المبدأ الاول واجب الوجود بالضرورة ، فلا يمكن أن يكون زمن لا يوجد فيه فهو إذن قديم أزلي • وماداه معلوله أي هذا الوجود (العالم) لا يمكن أن يتخلف عن وجوده ، فمعلوله (العالم) قديم أزلي مثله بالضرورة • وقد نجم عن توسع الشيخ الرئيس في بحث مسألة العلة والمعلول ما قاده الى القول بوحدة الحركة والمادة والزمان وأزليتها وبالتالي الى وحدة العالم على أساس مادي • فهو لا يقتصر على تأكيد سرمدية العالم كضرورة تنتج عن التناسب بين العالم وبين علته الاولى بل يوغل في فكرة نفي ايجاد العالم من عدم لان السرمدي لا يمكن أن يكون مسبوقا بالعدم والا فكيف يكون قديما أصلا ؟ «•• فاذا لم يسم هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه عدمه ••» فان العالم (المعلول) لا يسمى إذن مفعولا للعلة الاولى • وإذا كان ذلك كذلك فلا تسمى العلة الاولى فاعلة بالطبع ، وهنا يظهر سؤال عن حقيقة علاقة العلية بين واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره • والجواب عند ابن سينا ان : «الابداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط ، دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان • ومايتقدمه عدم لم يستغن عن متوسط • فالابداع أعلى رتبة من التكوين والاحداث» وعليه ، **فالابداع** هو تعلق وجود المعلول بعلته مباشرة ، دون أن يكون مسبوقاً بمادة أو أداة أو زمان ، **والتكوين** هو أن يكون من الشيء وجود مادي ، **والاحداث** هو أن يكون من الشيء وجود زماني وكل واحد من هذين الاخيرين يقابل الابداع من وجه ، والابداع أقدم منهما لان المادة لا يمكن أن تحصل بالتكوين ، والزمان لا يمكن أن يحصل بالاحداث ، لاستحالة أن يكونا مسبوقين (أي المادة والزمان) بمادة أخرى وزمان آخر •

والنتيجة : ان وجود العالم حصل بالابداع ، لانه حصل بحكم الملازمة الازلية بين العلة ومعلولها ، ويمتنع أن يكون قد حصل بالتكوين ، لان ذلك يستدعي ان المادة مسبوقة بمادة أخرى وهي بحكم صدورها عن العلة الاولى مباشرة ، لم تصدر عن مادة قبلها • كما يمتنع أن يكون حصل بالاحداث لان ذلك يستدعي أن يكون الزمان مسبوقا بزمان آخر وهو بحكم الازلية لم يكن قبله زمان •

وقد رأى العرب أن فكرة الوجود وحدها كافية لاثبات أهداف علم الإلهيات ، ونحن لا نخرج ـ كما يرون ـ عن نطاق فكرة الوجود ذاتها في اثبات وجود الله . وقد انتقل البرهان الوجودي عند العرب الاسلاميين الى القديس انسلم والى ديكارت ولايبنتز بأشكال مختلفة سبقت الاشارة اليها .

وفي القرون الوسطى انقسم المفكرون حول مسألة الماهيات أو الكليات الى: اسميين وواقعيين ، قال الاسميون : إنها مجرد ألفاظ نستعملها وقال الواقعيون : انها موجودات حقيقية (اوغسطين) أو موجودات حقيقية في العقول المفارقة .

وبذلك يكون وجودها سابقاً على وجود وعي الانسان جاءت من أعلى وليس من «صور» الاشياء الخارجية بعد أن جردها الذهن من المادة ، وان دور الصور المجردة يقتصر على اعداد العقل لقبول الماهيات القادمة اليه من أعلى ...

فكرة الوجود في الفكر الحديث :

وحين نجاوز العصور الوسطى الى الفكر الحديث يختلف الموقف من فكرة الوجود تماما ، بل ربما انقلب رأسا على عقب انقلاباً يصل الى حد انكار امكان قيام الانطولوجيا كعلم ، حيث اعطى «ديكارت» «الافكار» الاولوية على الوجود ، بعد أن كان الوجود طوال العصور القديمة والوسطى يحتل المكان الاول باعتباره أول المعاني لا يسبقه شيء في الذهن ، واعم المعاني لا يعلوه جنس بحيث يمكن أن يعرّف به ، ولم يكن الوجود موضوعاً للارتياب فهو موجود وجوداً موضوعياً مستقلا عن وعي الناس في حين كانت الوجودات الاخرى كوجود النفس أو وجود الله تحتاج الى الكثير من البراهين الفلسفية . ففي النصف الاول من القرن السابع عشر ، شبه «ديكارت» العلوم بشجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الطبيعيات وفروعها العلوم الاخرى ، ولكننا لا نجد أرضاً لتلك الجذور تستد فيها فقد اختفى الوجود أو انه لم يكن موجوداً أصلا عند ديكارت الذي افترض وجود شيطان ماكر هو الذي يوهمه بوجود العالم الخارجي وكان الوعي بالأنا المفكرة هو الوعي بالوجود الاول المباشر «أنا أفكر إذن أنا موجود» .

فاحتل التفكير مكان الاولويـة بالنسبة للوجود وتراجع الوجود عن مكان الصدارة فلـم يعد أكثر الامـور واقعية ، وبينمـا كان وجود النفس ـ حتى ديكارت ـ موضـع تساؤل وكان تأكيـد وجودها يحتاج الى براهين كثيرة ، أصبحت عند ديكارت كأنية مفكرة هـي الموجود الفعلي وأصبح العالم الخارجي المحسوس بحاجة الـى براهين ملتوية ومتعـددة كوجود الله والصدق الإلهي والافكار الفطرية ونظرية الخلق المستمر وفي نهاية هذه الطرق الملتوية لا نلتقي بالوجود الموضوعي بل باشكال هندسية وحركات ، وأصبح الوجود تالياً للوعي وتابعاً للمعرفة مما يجعلنا نتفتح على وجودنـا الباطني مباشرة كروح أو كنفس مستقلة عن البدن ، كمـا تتفتح على الموجودات الاخرى بما لدينا من أفكار فطرية وهكذا حلّ الموقف المثالي محل الموقف الواقعي السابق .

وانطلاقاً من «أنا أفكر إذن أنا موجود» يتخذ ديكارت من شكه علامة نقصه فيقول إنه لو لا وجـود فكرة «الكامـل» لديه بالفطرة لما أدرك انه ناقص ، وحيث أن تصور الكامل يتضمن كل الكمالات ومنها وجود الإله بصفته كمالا ، فلا بد أن الكامل موجود . وهذا هو البرهان الوجودي الديكارتي . ومـن وجود الله يستمد ضمان الصدق للافكار الفطرية التي أودعها فينا أي ضمان انها تقابل أشياء خارجية . ومـن الله ينزل ديكـارت الى العالم ليقول إن تصورات واضحة ومتميزة كالامتداد والحركة تشهد بوجود ما يقابلها في العالم الخارجي. أما الأفكار الغامضة كالالوان والطعوم والروائح ... التي ننسبها عادة الـى العالم الخارجي فما هـي الا أطوال واحساسـات قائمة في الجسم ولا تدل على وجود في الخارج .

أما «كانط» فينظر الى الرياضيات والطبيعيات (وهما أوثق العلوم) على أنهما يشكلان الواقعة الاولى ، والشروط التـي تكونت بموجبها هاتان المعرفتان هي التي تحدد معنى الوجود عنـد كانط . وإذا شئنا أن نبحث عن وجهة نظر كانط في الوجود كما تحددها تلك المعرفة العلمية اليقينية فاننا نجدها ، ولو جزئياً ، في نقده للبرهان الوجودي على وجود الله بل في كل صورة ، ولكن كيف ؟

يرى كانط أن «الوجود» لا يمكن أن يكون «محمولا» لاي موضوع لانه

شيء مختلف عن صفات الموضوع التي تشـــكل ماهيته أو فكرته ويبين انه إذا كان إنكار المحمول يؤدي حقا الى تناقض القضية ، فـــان انكار القضية برمتها لا يؤدي الـــى أي تناقض لان هـــذه القضية تقصد وجودا آخـــر غير الوجود الواقعي المطلوب . وتحليل الفكـــرة التي تجمع كل الكمالات وبضمنها الوجود لا يأتينا بوجود خارجي واقعي زائد على الفكرة ومختلف عنها . فنحن لم نخرج عن دائرة الفكر أو الماهية الذهنية للكامل ، أي انه لا يغير شيئاً من كونها مجرد فكرة في الذهن ، جرى تحليلها الى مكوناتها الفكرية التي منها فكرة الوجود . وقد كانت قبل التحليل مجملة أو متضمنة في الكامل . وان تحليل الفكرة الذي قادنا الى تمييز فكرة الوجـــود فيها لا يجعـــل من الوجود واقعاً عيانياً وبالتالي تكون القضية كلها باطلة لانها لم تثبت وجود موجود وجوداً واقعياً لأن الوجود العياني ليس محمولا أو ليس صفة مـــن صفات الاشياء بل هو زائد على الماهية الذهنية يضاف اليها من الخارج ، وفقا للتجربة ، ومثل هذه القضية التي يضيف فيها المحمول شيئاً جديداً الى الموضوع لم يكن موجودا فيه من قبل ، كما في القضية التحليلية السابقة . صحيح أنه لافرق من حيث الماهية أو الفكرة بـــين «تصوري لمئة مارك في ذهني ومئة مارك في محفظتي» ، ولكـــن الفرق هو أن الاولى غير موجودة والثانية موجود فعلا . إننا نقول عن شيء إنه موجود اذا كان موضوعا يعرف أي يدخل في نطـــاق المعرفة الممكنة للانسان (التي تكون المعرفة العلمية نموذجها حيث يتضافر فيها الحس والعقل) وليس بتحليل تصوره العقلي كما في البرهان الوجودي . على أن موضوعات المعرفة الممكنة لا تكون أشياء معطاة بحذافيرها من العالـــم الخارجي على طريقة الواقعية أو التجريبية ، انما هي تأليفات أو أحكام تركيبية يكونها العقل من «مادة» و «صورة» والمادة كيفيات حسية قائمة فينـــا ليست خارجيـــة لانها طريقة حواسنا في التأثر بالعالم الخارجي وبهذه الطريقة تتميـــز احساساتنا بكونها قائمة في «مكان» و «زمان» وهما صفة احساساتنا بالمعطيات الحسية (الموضوعات الميتافيزيقية خارج الزمان والمكان) والصورة هي التنظيم العقلـــي للكيفيات يصنع منها العقل «موضوعات تعرف» لديه . والعقل عند كانط مجموعة من القوانين تقوم المعرفة ضمن اطارها

يسميها : «أفعال العقــل» أو صورة قوانينه • أي ان العقل ليس صفحة بيضاء خالية •

وهكذا يقلب كانط عملية المعرفة مــن تأثرنا بالاشياء الى تأثيرنا فيها فنحن ــ كما يقول كانط ــ نقوم في المعرفة العلمية بصياغة معرفتنا طبقاً لقوانين فكرنا وفروضنا العلمية ولا نتلقى معارفنا من الخارج كما هي •

الموجود ــ عند كانط ــ هو الموجود كظاهرة ، والظاهرة ثمرة أفعال العقل التي يفهم بها معطيات التجربة الحسيــة أي انها ليســت مستقلة عن معرفتنا ، وهكذا يكون كانط قد قضى تماما على مفهوم الوجود الذي كان : عند أفلاطون : مُثلا وأشباحاً ؛ وعند أرسطو : جواهر وأعراضا وعند ابن سينا ، واجباً وممكنا وعند ديكارت ، كاملا وغير كامل ؛ وأصبح الموجود هو الظواهر المتضمنة في معرفتنا ولانها كذلــك (أي لانها داخلة فــي اطار معرفتنا) فهي غير كاملة ؛ أما الجوهر (العالم أو النفس أو الكامل) فهو موجــود في ذاته منفصلا عن معرفتنا وليس من طريق الى معرفته فوجوده عقيم بالنسبة اليها •

أما «**هيجل**» فإنه لم يفصل بين العقل والواقــع ، بين الجوهر والظاهرة ؛ بين الله والعالم ؛ بين الوعي والوجود ؛ فليس عنده غير أمر واحد هو الفكرة أو الوجود • يقول : لا شيء أضعف مضموناً من الفكرة الا العالم الحسي فإذا فكرنا في الوجود منفصلا عن الصفات نرى اننا نفكر في «لا شيء» في وجود خالص هو التجرد الخالص وهو بالتالي «النفي المطلق» أو العدم • وقد اتّهَمَ كانط بأنه لم يدرك ما للبرهان الانطولوجي من أهمية • فهو سند كل الفلسفات العقلية وبالطبع هوسند فلسفة هيجل بصفتهــا فلسفة انتشار للبرهان الوجودي خلال الزمن • فالالوهة طوال مجرى التاريخ تتحدى ذاتها بمعارضة ذاتها لاثبات ذاتها حتى تنتهي الى ذاتها الكاملــة والتاريخ نوع مــن تولد الكامل والاتحاد الكامل بالواقع والكامل لا يكون منذ البداية كاملا بل في نهاية مجرى التاريخ •

يذهب الانتشار الجدلي على أســاس النفي من الوجود الى العدم ثم الى اتحاد الوجود والعدم في حد ثالث هو الصيرورة ومنها الى ما ينفيها ثم الى ما

يؤلف بينهما وبين نفيها في حد آخــر ولكنه أعلى وهكذا يمضي الجدل بالنفي والتأليف حتى يصل الى الموجود لذاته أو من أجل ذاته وهو الفكرة أو الروح المطلق الكامل في تصورية مطلقة تجعل كل شيء غير المطلق من أفراد وجماعات ودول وحضارات لا وجود لها الا بالنسبة اليه •

أما **«الوجودية»** فإنها تنكر هذه التصورية المطلقة ، تنكر هذا الكل المطلق الذي لا مكان فيه للفرد ، فالوجودي انما يهمه وجوده هو بالدرجة الاولى •

تزعم الوجودية أن للوجود الانساني خاصيته التي لا يمكن الوصول اليها بالعقل أو بالتصورات والماهيات العقليــة التي تحجب عنا وجودنا في خصوصيته تلك • وان السبيل الوحيد الــى هذا الوجود هو التجربة التي تجعلنا حاضرين فيه ، ان وجودنا يتكشف لنا في التجربة مباشرة ، والاقتراب من الوجود انمــا يكون بالمشاعر والعواطف والوجــدان ، وبخاصة تلك المشاعر المؤلمة التعسة ، ف «الالم يقدم لنا عن الوجود ايحاءه الوحيد ، وحضوره الوحيد الذي لا ينكر» (لاقيل) وهكذا تحتل المشــاعر مكانة ميتافيزيقية واضحة في الوجودية وتصبح عبارة «أنا أشــعر إذن أنا موجود» أكثر تعبيــراً ــ بما لا يقاس ــ من عبارة ديكارت «أنا أفكر إذن أنا موجــود» عن الخصوصية الاصلية للذات الفردية ، فمن القلق تبدأ الفلســفة ــ على حد تعبيــر لاقيل ــ من الوقائع المؤلمة يتجلى الوجود الانساني ــ وخاصة عند الفلاسفة الوجوديين المعاصرين اتباع هوسرل الذين اتخذوا الفينومينولوجيا منهجاً للفلسفة وكان «هوسرل» يحاول وضع كل معارفنا وأحكامنا بين قوسين أي يحاول تعليقها بهدف الوصول الى «الماهيات» الخالصة ، الى فلسفة «ماهوية» يقينيــة ، ولا يختلف هايدغر وياسبرز وسارتر وكامي وسواهم مــن الوجوديين عن هوســرل مؤسس المنهج ، في أمر تطبيق المنهج الفينومينولوجي ، ولكن تطبيق المنهج ــ عند هؤلاء ــ كان بقصد «تعليق الماهيات» واستبعادها بقصد الوصول الى «الحدس بالوجود الشخصي»

ولكن الوجودية إذ تلمح الوجود فــي المشاعر المؤلمة ، لا تكون صحيحة باطلاقها لان من طبيعة الوجود الانساني أن يتصف بأوصاف متناقضة ، بعضها لا يتصل بالالم من قريب أو بعيد ، وقد لا يتصل بالمشاعر إطلاقاً •

فهو عند كير كجارد : يتجلى في الخطيئة ، ولكنه أيضاً يتجلى في التجاوز أو المفارقة باتجاه الله بوساطة الحياة الدينية •

وهو عند «هايدغر» يتجلى في القلــق والهم والخوف من الموت ، ولكنه أيضاً مشروع لانسان المستقبل •

وعند «ياسبرز» يتجلى فــي المواقف القصوى ، ولكنه أيضاً اتصال ووعي بالتاريخ وبالانسانية •

وعنــد «سارتر» يتجلى فــي الملل والغثيان واللامعقول ، ولكنه أيضاً حرية واختيار عند كل الناس •

وعنــد «لاڤيل» يتجلى في الابتهــاج وعند «بردياييف» يتجلــى في الحرية والخلق والابداع •

والحق ان الوجود يتجلى فــي كل ما ذكر على الرغم من كونه متناقضاً لان الوجود هو في كل تلك النقائض وغيرها أيضا ، في آن معا •

أما عند سارتر : فيمكن التوقف عند نوعين من الوجود في كتابه «الوجود والعدم» هما : ١ ــ «الموجود في ذاتــه» أي الموجود الحقيقــي أو العالم وهو موجود «معتم لنفسه (لا وجدان له) لانه ممتلىء بذاته ••• متكتل» •

٢ ــ «الموجود لذاته» وهو الوعي أو الوجود كوعي أو شعور أو وجدان وهو ما يميــز الانسان وحده ، وهــو انحطاط للموجود في ذاته ، انه موجود ينطوي على ازدواج لانه حين يريــد أن يعي وجوده لا بد له أن ينخلع عن هذا الوجود ليكون بازائه ، على مســافة منــه ، وهــذه المسافة (الكاذبة) الموجودة في كيانه هي «العدم» وبهذا يبطل الوجود في ذاته أي يبطل الوجود الحقيقي • ثم ان الانســان ــ من جهة أخرى ــ من حيث هو وعي ، دائم التخطيط لمشروعات لكي يوجد على غير ما هو عليه الآن في محاولة منه لتحقيق مشروعاته في عالم «الموجود في ذاته» ، وهذا ادعــاء متناقض لانه حين يتحقق مشروعه أي حين يصل درجة الوجود فــي ذاته ، حين ينتهــي ،يفلت من اسر عالم الموجود في ذاته ، لان الوعي يرغب دائماً في أن يصير شيئاً «في ذاته» على الرغم من بقائه وعياً ، وهذا مستحيل ، فقد حكــم على الانســان أن لا يريد الوجود الذي له ،

دون أن يصل الى ما يريده أي الى الوجـود الذي ليس له • والنتيجة هي أن الوعي لا يكـون وجودا لانه ينتـج أصلا عـن ثغرة أو تخلخل أو انشقاق في الوجود في ذاته ، انه يدخل فيه العدم وقد شبه سارتر الوجود لذاته أو الوعي بدودة الثمرة وبفجوة أو ثقب في الوجود في ذاته •

اننا ــ مع سارتر ــ نكتشف الوجود بطريق الفكرة ، مثل فكرة اللامعقول التي يمكن أن تعرف بالوجـود • فنحن حين نريد تفسير موجود ما نصطدم باللامعقول وهو اللامعقول عقلياً ، فنحـن لا نقول مثلا إن الدائرة «لا معقولة» لانها تفسـر وتعقل تماماً باسـتدارة مستقيم حـول إحدى نهايته ، الا انها غير موجودة ، ولكن ــ يقول سارتر ــ «عندما أخذت جذرا عدديا ، وجدته بعكس الدائرة موجودا الى درجة انني لا استطيع تفسيره وتعقله ، انه كان صامدا معتما، بدون اسم • انه استأثر بتفكيري ، بتحديق عيني فيـه ، انه كان يردني دائما الى وجودي ••»

ويجب أن نذكـر ان الوجوديين لا يبحثـون عن الوجود في نطاق الذات وحسب • بل في الوجود مع الآخر ، فالانسان ــ كما يقولون ــ ليس موجودا فقط بل هو موجود هنا والآن ، يعني انه موجود في العالم مع الآخرين وفي الزمن يقول سارتر : «الوعي هـو الموجود في داخل وجوده سؤال عن وجوده من حيث أن وجوده يتضمن وجودا غيره» ويقول : انني عندما أنسب الى نفسي وجوداً موضوعياً فانـي افترض وجود الآخـر بصورة ضمنية حتى إذا غاب عني الآخر ، فإنه يكون حاضراً معـي باعتبار انه هو الذي به أصير موضوعاً وهكذا يشكل الوصف الظاهراتي فلسفة انطولوجيـة جديدة ــ عند الوجوديين ــ لها موضوع واحد هو الوجود الانساني ومقولات متعددة ، كاليأس والقلق والخجل واللامعقول ••• الخ

الوجود والعدم :

وبعد ، لا بد أن الوجـود يستدعي قرينـه المكمل لفهمه فـي الفلسفة أي اللاوجود أو العدم • فهـل يمثل العـدم شيئا ؟ واذا كان يعني شيئا ألا يجب معرفته ؟

وإذا أمكـــن معرفتـــه ألا يعني انـــه موجود؟ بل ربما كان أكثر وجوداً من الوجود نفسه • وإذا ألقينا نظرة سريعة على تاريخ الفلسفة نجد عدة آراء منها :

= الرأي الذي يرى أن لا وجود للعدم ولا معنى له •

١ ــ الوجود كتلة مصمتة متصلـــة لا فراغ فيها على الاطلاع ، كاملة ، غير متحركة ، لا مكان فيها للعدم ولا يستطيع عقلنا أن يتصوره (بارمنيدس) وهنا يكون العدم خلواً من أي معنى •

٢ ــ ليس في العالم الخارجي أي فراغ يشير الى العدم فكله امتداد هندسي واحد (ديكارت) •

٣ ــ الوجود الممتلىء ليس ساكناً وانما هو حياة وديمومة وملء وتغير متصل وتطور خلاق ، لا فجوة فيه ولا ثغرة وبالتالي لا مكان فيه للعدم ، فالعدم مجرد فكرة زائفة تنتجها عقولنا ، جاءتنا من تفكيرنا في العالم ككل ثم الغائه بواسطة النفي ، أي أن فكرة العدم ، هـــي فكرة العالم وقد اضيف اليها النفي بواسطة العقل ، وبالتالي يكون في العدم أكثـــر مما في العالم • والحكم المنفي لا يعبر عن عدم حقيقي وانما هو حكم يتلو حكماً ايجابياً لانراه ، انه حكم على حكم فلو قلت إن هذه الوردة ليست حمراء مثلا فانني لا أعبر عن عدم واقعي ولكني أرد على حكم سابق ايجابي مضمر يقول ان هذه الوردة حمراء (برغسون)

= الرأي الذي يرى أن العدم شيء،ويجب تحديد هذا الشيء،وقداستخلص بعض أصحاب هذا الرأي أن فكرة العدم هـــي من مستلزمات الوجود وفكرة الوجود هي التـــي أثارت فكرة العدم بمعنـــى الخلاء والفراغ وقـــد بدأت مع القائلين بتقســـيم الواحـــد الـــذي قـــال بـــه بارمنيـــدس الـــى كثـــرة لا متناهية ، يفصـــل بينهـــا فـــراغ هـــو العـــدم • ثـــم أصبـــح العـــدم عنـــد أفلاطون يعنـــي الآخـــر لان كـــل حكـــم يشـــتمل على حد معين مـــن الوجود وعلى ما لا نهاية له من اللاوجود ، فعندما نقول «أبيض» و «لا أبيض» وهما متناقضان فإننا لا نسس التناقضات الاخرى الموجـــودة خارج مجال الالوان ولا ننكر في العوالم الاخرى الكثيرة • ثم ان بين أبيض ولا أبيض يوجد فراغ كبير تشغله امكانات أخرى كثيرة لا تحصى مما لا علاقة له بالابيض واللاأبيض هي ما يطلق

عليه اسم «الآخر» وهذا الآخر موجود طبعا ، ومعنى ذلك ان العدم أو اللاوجود هو الآخر الموجود وبالتالي يكون العدم وجوداً • وفي حين يؤكد «أرسطو» أن الآخر موجود بالفعل فإنه ينفي عنه صفة العـدم ، ويقول ان «العدم» هو درجة من درجـات الوجـود • فاذا كانت الوجـودات تنقسم الى «وجود بالقوة» و «وجود بالفعل» فإن ذلك الموجود بالقوة هو العدم كقولك ان الخشب الذي يصنع من القلم هـو قلم بالقوة ، وقـد اعطى أرسطو لهذا الموجود بالقوة ، الموجود في حيز الامكان قبل التحقق الفعلي السابق على الوجود الفعلي ، اعطاه أهمية كبيرة ، فلولاه لما أمكن التحـرك نحـو الوجود بالفعل ، وجعل الهيولى الاولى لكل الممكنات جوهراً وعليه يكـون «الجوهر» الممكن أو الموجود بالقوة هو العدم •

أما «هيجـل» الذي يقول : إذا تأملنـا فكرة الوجود خالصة من أي شيء فسنرى اننا نتأمل فكرة العدم ، ولمـا كان هيجل لا يفرق بين الواقع والفكر اللذين يصطرعان في الفكر كما فـي الواقع فمن السهل أن يختفي الواقع وان يقوم العدم بديلا عنه • الوجود ينفي ذاته لكي يقيم عدماً ، وعليه ، فان النفي ليس وجودا وحسب ، انما هو قوة محركة خلاقة تسمح للوجود بالحركة التي تقيم ما يناظر الوجود وهو العدم كخطوة أولى في الجدل ، أما في الخطوة الثانية فيتم ائتلاف النقيضين المتصارعين (الوجود والعدم) في وحدة أعلى هي «الصيرورة» ••• وهكـذا يكون العـدم فـي كيان الوجود ، انه يعني التغير والحركة بدافع النفي ••• والى هنا يكون معنى العدم قد تردد بين : الفراغ ، الآخر ، القوة ، التغير ••• وبقي أن نقول إن بعض الفلاسفة قد جعلوا من العدم نداً للوجـود أو لنقل إنـه أكثر وجودا من الوجـود نفسه وأعلى من الالوهة (ايكهارت) هو «الآب» أو «الاساس» أو هو القاع المظلم الذي لا مدى لعمقه ، أو «العدم الإلهي» (بردیایف) فمن العـدم الالهي ولد الله الخالق الذي خلق العالم فيما بعد في المرحلة الثانية ، والله لم يخلق الحرية لان أصلها يضرب في ذلك العدم منذ الازل والله لا يحدد الحرية لانها جزء من العدم الذي خلق منه العالم والتعارض بيـن الله الخالق وبيـن الحرية جاء فيما بعد ، والغيب الاول

للعدم الالهي فوق هـذا التعارض ، لان الله والحرية قد ظهرا معاً ، سوياً من ذلك «الاساس» والله ـ لذلـك ـ ليس مسـؤولا عن الحرية التي تقود الى الشر ، اللاوجود قبل الوجود والله لا قدرة له على اللاوجود ، على الحرية غير المخلوقة ، انه قادر على العالم المخلوق فقط ، ... وان اسطورة سقوط الانسان تحكي عدم قدرة الخالق على تجنب الشر الناجم عن الحرية التي لم يخلقها هو.. ويبـدو أن برديايف الوجودي المؤمـن قد أراد أن يبرىء اللـه من خلق الشر المرتبط ـ عنده ـ بالحرية ، فجعـل الحرية مستقلـة عن خلق الله ونسبها الى اللاوجود بصفته إلهاً أعلى .

وسواء أكان الفيلسـوف منكرا للعـدم أم مقراً بوجوده ، فإن العدم يظل مرتبطاً (عند أغلبهم) بفكرة النفي الموجودة في العقل بصفتها وظيفة منطقية وفي حال تبدد فكرة العدم تظل في صميمها مستقلة عن النفي .

الفصل الثاني

نظرية المعرفة

- مذهب الشك .
- مذهب الاعتقاد .
- المذهب العقلي .
- المذهب التجريبي .
- النزعة التصورية .
- البراغماطية .
- المذهب الحدسي .
- الماهوية والظاهريات .
- مفهوم المعرفة في الماركسية اللينينية .
- الوجودية ونظرية المعرفة .
- الوضعية المنطقية .

نظريـــة المعرفـــة

امكـان المعرفـة

مذهب الشـك :

حـين تثـار مشكلة امكـان المعرفـة أو عـدم امكانها ، يحتـل مبحث الشـك المرتبـة الاولـى عنـد الباحثين في هذا الموضوع ويتقـدم المباحث الاعتقادية وإذا كان الاصل في الشـك هو البحث أو الاستقصاء الذي لا يصل الى رأي ولا يقترن بحكم ، فإن الشك لا يكـون الا بعد الاعتقاد ، ولما كان الشكاك يعلقون كل أحكامهم فقد أصبح اللفظ دلالة على عدم المعرفة ، ولكن يبقى مذهب الشـك مذهباً في المعرفـة بصفته منكرا للمعرفة • وإن كان تاريخ الفلسفة في الواقع قـد عرف مذاهب تمثـل الشك المطلق وهي المذاهب التي لا تثق في الحس ولا في العقـل ولا ترجح رأياً علـى رأي ، فتصل الى حالة «الصمت» أو «السكينة» كهدف خلقي يحقق السعادة التي تعدّ الهدف الرئيس لمذاهب الشك التي تبتعد عن اتخـاذ قرار أو إطلاق حكم باعتبار ان ذلك يؤدي الى تعكير صفو السعادة التي ينشدونها (مذهب بيرون ٣٦٥ ــ ٢٧٥ ق•م وتلميذه تيمون •••) اننا نواجه الشك في تعاليم «انسيديم» منذ القرن الاول الميلادي و «سكستوس امبريكوس» في القرن الثانـي للميلاد وسواهما ، وكان الشكاك في موقفهم من الحقيقة يستندون الـى عشر حجج ، ردّها الفيلسوف الروماني «اغريبا» الى خمس أهمها :

حجة الجهل : تقول هذه الحجة : إن كل الاشياء مترابطة بحيث اننا نضطر لكي نعرف شيئا واحدا ان نعرف كل الاشياء ولما كنا عاجزين بالطبع عن معرفة كل الاشياء فمعنى ذلـك اننا لا نعـرف شيئاً واحداً منها • ورغم تطرف هذه

الحجة فانها تتكرر في الفكر الانساني بشتى الصور دون أن تنسب الى مذهب الشك فباسكال مثلا يقول : «لا توجد حقيقة خالصة ولا شيء يمكن أن يكون حقيقياً بهذا المعنى» •

ـ حجة خداع الحواس والعقل : ينكر الشكاك على أساس هذه الحجة وجود أية علامة تميز الحقيقة من الخطأ ويوردون الكثير من الامثلة على خداع البصر وعلى ما نراه في الحلم وفي اليقظة ، وعلى ما يقوله المجانين وهم يعتقدون بسلامة أقوالهم وبأن غيرهم من الناس هم الحمقى ، ليتساءلوا بعد ذلك قائلين : أين الحقيقة وما يدريني انني لست أنا المجنون • ومن حججهم الغريبة ما يسمى برهان الرجل الكذاب ، ذلك الرجل الكريتي الذي يقول : ان كل الكريتيين كذابون • وهل يكذب هذا الرجل أم يصدق ؟ فان كان صادقا فهو كذاب لانه أيضا كريتي وإن كان كاذبا فهو صادق لانه يقرر حقيقة كذب كل الكريتيين ••

وقد تكررت حجج خداع الحواس والاحلام كثيرا في آثار الغزالي وديكارت وإن لم يعد أحد يحتج بها الآن بعد أن تناولها علم النفس بالدراسة ، أما الفارق بين الحلم واليقظة فهو معروف ولا مجال للخلط بينهما لان الصور الحسية في النوم ، وان كانت كالصور الحسية في اليقظة تماماً الا أن الفرق هو أن الاخيرة تعبر عن وقائع خارجية يمكن العودة اليها ومشاركة الآخرين في التحقق منها وهذا هو مصدر حقيقتها أما حجة الكذاب فهي مشكلة كامنة في كلمة «كل» واختلاف مدلولها في كل استعمال وهذا ما أثبته المنطق الرياضي المعاصر في نظرية الاعداد اللامتناهية حين قيل ان أول عدد منها هو عدد «كل» الاعداد التي نعرفها ، فإذا كان واحدا منها ـ بصفته عدداً ـ فكيف يشمل ذاته؟ واذا لم يكن واحدا منها فكيف لا يكون عددا ولا يشمل ذاته ؟••••

ـ حجة تناقض الناس واختلافهم : فقد قال الشكاك ان الاختلاف والتناقض في آراء الناس دليل على عدم امكان الوصول الى الحقيقة • وهي أيضاً حجة تردد كثيراً في الفكر البشري دون أن تنسب الى مذاهب الشك، فقد قيل قديماً «لا شيء مما يوصف بأنه عادل أو بأنه غير عادل ، لا تتغير صفته بتغير الجو •••» و «ما هو حقيقي في الجانب الايمن من النهر هو عكس ذلك في

الايسر» و «حقائق ما فوق البرانس أباطيل فيما دونها» • وإذا كان العلم يفترض اتفاقاً في العقول حول نتائجه بصفته معرفة موضوعية ، فان الميتافيزيقا لا تحقق شرط المعرفة العلمية أي لا تحقق شرط الاتفاق الذي يعدّ نوعاً من التناقض وعلى الرغم من أننا أعطينا مسألة عدم الاتفاق في الفلسفة أهمية خاصة فقد نظر بعض الفلاسفة الى المسألة على انها كارثة الفلسفة •

ـ حجة استحالة البرهان : وتقول هذه الحجة (كما يلخصها اغريبا) : كل برهان يستند اما الى مقدمات مبرهنة وإما الى مقدمات غير مبرهنة ، فإن كانت مبرهنة يجب بيان برهانها ثم بيان برهان برهانها وهكذا الى ما لا نهاية ، فيستحيل البرهان • وإذا كانت غير مبرهنة فأنت لم تبرهن شيئا فالبرهان إذن باطل ، وتسمى هذه الحجة ، مغالطة التسلسل ، وهي حجة جرى ابطالها منذ اقليدس حيث أمكن الحدّ من التراجع الى ما لا نهاية في البراهين ، باتخاذ تعريفات ومسلمات يتم البرهان ابتداء منها وقد اتخذ الشك وسيلة للحط من قيمة العقل أمام العقيدة الدينية •

إنّ الشك يتعارض مع طبيعة الانسان ونزوعه الى العمل أما بالنسبة للشكاك فيمكن القول طالما أنهم يصدقون بقيمة الحجج العقلية التي يدلون بها ، فهم إذن اعتقاديون بصورة ما أي انهم لا يلتزمون الشك بصورة دائمة ، بل ربما كان الجانب الاعتقادي أوضح ، فالشك إذن يقين ، ذلك هو مذهب الشك الذي ينكر امكان المعرفة الحقيقية •

أما مذهب الشك الذي ينكر امكان معرفة بعض الحقائق دون غيرها فهو مذهب «اللاأدرية» ويتصل هذا المذهب بما عرفه تاريخ الفلسفة تحت اسم «ما لا تمكن معرفته» أو «اللامعروف» وهو الله ومن هنا ارتبطت اللادرية في المعرفة بفكرة الالوهة ، ثم بعدم امكان قيام الميتافيزيقا بشكل عام • يقول اللاأدريون إن أفضل طريقة لمعرفة الله هي تعريفه بطريقة «لامعرفية» أي بالاتحاد به اتحادا يتجاوز حدود العقل ••• كما يقولون : إن الفكر يصل الى الالوهة ولكنه لا يعرفها •• فماهية الالوهة تتجاوز قدرتنا على الفهم ، أما ما يسمى عادة «باللاهوت السلبي» فهو الذي ينكر اتباعه أية معرفة ايجابية عن

الله تعرفنا ما هو ، وكـل ما لدينا هـو معرفة تقول لنا ما ليس هو أي معرفة سلبية ولهـذا المذهب أنصار بارزون بيـن متكلمي المسلمين يقولون «بصفات السلوب» والتنزيه الى درجة القول : كل ما خطر في بالك فهو خلاف ذلك .

مذهب الاعتقـاد :

إذا كانت مذاهب الشـك اللاأدريـة لا تؤكـد شيئا بالنسبة لمسألة امكان المعرفة ، فان مذهب اليقين أو الاعتقاد القاطـع يطلـق على من يؤكد رأيـا أو مذهبا ودن اعطاء مبررات عقلية ، وهـو موقف اعتقادي (دوغمائي) يتخذه العقل المحض قبـل تمحيص مقدرته تمحيصـاً نقديـاً . ولهذا ، فإن كانط يعدّ كل الفلسفات غير النقدية فلسفات اعتقاديـة ويسمي فلسفته باسم المذهب النقدي لانها تنطلق من فحص القوى العارفة والتبصر بطبيعة استعمال القوى العارفة ، وهكذا تطـال «الدغمائية» كل نقص فـي النقد والتمحيص وتتجلى في الصور التلقائية عند الناس الذين يصـدقون بسذاجة ويقطعـون برأيهم دون تمحيص كما يتجلى فـي الفلسفات الطبيعيـة الاولى التي تتصـور إمكان تفسير العالم الطبيعي بافتراض المـاء أو الهواء أو النـار .. أصلا لهذا العالم ، أما الشكل المذهبـي الاعتقادي ، فلم يظهـر عمليا الا بعـد ظهور الشـك في قيمة تلك التفسيرات الساذجة ، أي أن مذهب الاعتقاد ، كفلسفة ، نشأ كرد اعتبار لمعرفة الحقيقة والدفاع عنها في صورة اعتقاد بقدرة العقل المطلقة ، لهذا سمي بالمذهب العقلي أو «العقلانية» انطلاقاً مـن السقراطيين وانتهاء بالديكارتية ، ويقوم هذا المذهب على أساس وجود قوة ادراكية ، إلى جانب الحس ، هي العقل ، تدرك «ماهيات» الاشياء أو المعقولات (كما تدرك الحقيقة المطلقة) بصفتها نماذج مماثلة للاشياء الموجودة خارج الذهن أو صـورا لها ، وهنا تكون الحقيقة «نسخة» لما في خارج الذهن ، وفيما عدا ذلك فإن تفاصيل المذهب مختلفة من فيلسوف الى آخر ، وقد جعـل بروتاغوراس الانسان معيـار الحقيقة وجعل غيره الحس علامة الحقيقة وجعـل غيرهما اللذة علامـة الخير وجورجياس قال القوة هي القانون ولهـذا كانت رسـالة سقراط الـذي حارب السفسطائيين هي القول

بـ «المعاني» أو «الماهيات» المعقولة كحقائق ثابتـة ، وقال أرسطو عن الماهية انها بداية العلم اليقيني وأساسه ، إذ لا علم ــ عنده ــ الا بالكليات وهي الماهيات. ومع أفلاطون أصبح المذهب العقلي أكثر وضوحا ، فقد عاش العقل (أو النفس) في رحاب الآلهة وشاهد المعاني أو المثـل بل وشاهد مثال المثل ، مثال الخير ، وحين سقط الانســان وعوقب نسي ما شاهـده ، وهو الآن يتذكر ــ في كل مجهود يبذله للمعرفة ــ تلك الحقائق الثابتة التي لا تتغير ولا طريق لتعلّمها الا التذكر ، فالحقيقة إذن ــ عند أفلاطون ــ هي «نسخة» لان الذكريات التي نعثر عليها بالمحاورة مطابقة تماماً للمثـل أي لما هي ذكريات له . والنسبة بين تلك المعرفة العقلية بالمثل أو المعاني والمعرفة الحسية توضحها «اسطورة الكهف» المعروفة فسـجناء الكهف الذين يثقـون بالاحساسـات ، لا يرون الا أشباحاً وخيالات يظنون انها حقائق ... وهكذا تنأى النظرة العقلية بالمعرفة الى حدودها القصوى ، الى مثال المثل .

وأرسطو أيضاً فيلسوف عقلـي وان كان أكثر انحيازاً الى الواقعية إذ جعل المثل في الاشياء (غيـر مفارقة) وسـماها «صوراً» هي ماهية الشيء أو نوعه ، فالاشياء تتألف من «مادة وصورة» ويتم انتزاع الصورة من الشيء بالحواس أولا ثم بتجريدها من المادةالكثيفة التي تبقي في الخارج ثانيا . ليتلقاها بعـد ذلك «الحس المشترك» فتصبح أكثـر تجريدا ثم تنطبع في المخيلة كصورة عامة يجرد منها العقل المعنى الكلي ، النوع ، الماهية ، كالانسان ، التي تنطبق على كل أفراد النوع . فـ «ليس في العقل شيء الا وهو سابق في الحس» ومن فقد حساً ، فقد علما ، والماهية هي أساس العلم لانها كلية ، ولا علم الا بالكلي .

وتتحقق الماهية في العقل بتمييز قوة تشبه المادة (في التعقل) يسميها العقل المنفعل بأن تنطبـع بالماهيات وتصير معقـولات وقوة أخرى تكون بمثابة العلة الفاعلة التي تحقق الماهيات بالفعل (العقل الفعال) الذي يبدو واحداً ومشتركاً بين الجميع وهو خالد مفارق وغير منفعل ويأتي من الخارج وهنا يبدو أرسطو الذي أنزل ماهيات أفلاطون من عالم المثـل الى مجاورة المادة كصور للاشياء يقبل بوجود عقل فعال ــ وان لم يسمه هكـذا ــ يحقق الماهيات أو المعقولات

في العقل البشري ، مما سمح بتأويل مذهبه تأويلا أفلاطونياً بما اعطاه لهذا العقل من دور في عملية المعرفة • ونجد مثل هذا التأويل الافلاطوني لارسطو بارزاً في فلسفة العصور الوسطى في الغرب وعند بعض الفلاسفة العرب — الاسلاميين •

أما «ابن سينا» الذي يقول بتجريد الماهيات من الحس واستقرارها في المخيلة أو الخيال ، فإنه يعد مرحلة انتزاع الصور من الاشياء والتخلص من المادة الموجودة خارجا ، يعدها نوعا من الاعداد للنفس كيما تتقبل فيض الماهيات من العقل الفعال واهب الصور ومفيضها ، وهو عقل مفارق — عند ابن سينا — صادر عن الإله ، وكأن الماهيات الكلية لم تصدر أو تستمد من التجربة الحسية•

أما القديس اوغسطين ، فقد جعل الماهيات قائمة في الذات الالهية تعرفها النفس وتشاهدها بنور يشرق من الله ، في حين رفض القديس توما الاكويني العقل المفارق كما رفض الاشراق الالهي بصفتهما أصلا للماهيات مفترضاً أن الماهيات قد تولدت بالتجريد من المحسوسات وحسب •

وقد استمر الاهتمام بمسائل الماهيات أو الافكار في الفلسفة الحديثة وظل العقل طريق الوصول الى الحقائق أي استمرت الايمانية (الدغمائية) الى أن جاء كانط وتصدى لنقدها باعتبارها غير نقدية •

ولكن يجب أن نشير الى أن المذهب الاعتقادي في مسألة امكان المعرفة أو عدم امكانها قد تحول قبل ديكارت إذ أصبحت المسألة المطروحة في نظرية المعرفة هي : ما أصل الحقيقة أو ما هو مصدرها ؟ أهي الحواس أم العقل ؟ ثم ما طبيعتها أهي أفكار أم احساسات أم أحكام وان النقاش حول هذه المسألة لم يعد بين الشكاكين والدغمائيين بل أصبح بين العقليين والتجريبيين •

اصل المعرفة وطبيعتها

المذهب العقلي :

يتفق الفلاسفة العقليون بدءاً من ديكارت على أن معرفة الحقيقة عمل عقلي بحت وانها من حيث طبيعتها أفكار وتصورات • ولكنهم بعد ذلك يختلفون فيما

إذا كانت هذه الافكار فطرية في العقل أم هـي واردة اليه من مستوى أعلى ؟
بعد أن بطل القول بالمعاني العامـة أو الماهيات كتجريدات عقلية ، أصلها الجزئي المفرد ، وهـو ما ورثته الفلسفة المدرسيـة عن أرسطو ، فقد رفض «ديكارت» الفلسـفة المدرسية ، وأصبح العالم الحسـي لديه معقولا تماماً وواضحاً كل الوضوح كالرياضيات والهندسة والميكانيكا وما يتبع ذلك من امتداد وحركة ، كما انحصرت المعانـي أو الافكار في نطـاق العقل ـ بعد أن كانت مفارقة ـ وذهب ديكارت الـى أن المعاني أو الافكـار «فطرية» في النفس ، تولد معها كاسـتعدادات يودعها الله فينا وهي واضحـة متميزة ، حدسية ، مقبولة دون برهان الا أن بعض الافكـار ظلت ـ عنـده ـ «غامضة» أو محدثة ، كالحار والبارد والطعـوم والالوان ... بحيث يمكـن أن يتألف منها نوع آخر من الافكار «المصطنعة» كفكرة حصان مجنح أو ثور برأسين ... لقد تصور ديكارت المعرفة تصورا عقلانيا على غرار الرياضيات حيث يقول ان تحليل أفكارنا وعلومنا يقودنا الى الافكار الاولى أو «الطبائـع البسيطة» أو «مطلقات» المعرفة ، التي تشبه الاعداد الاولية أو الحروف الهجائيـة ، التي نصل بتركيبها الى تأليف كل العلوم كمـا يتألف الكلام مـن الحروف والحساب من الاعداد الاولية وربما كانت هي المقصودة بالافكـار الفطرية التـي لم تعط حلا لمسألة أصل الافكار بقدر ما تعترف بعدم وجود حل" وسواء أكان المقصود بالفطرية كونها سابقة على التجربة أم كونها مجرد اسـتعدادات أو ذكريات (على طريقة أفلاطون المعرفة تذكر) فقد وقف منها التجريبيون وعلى رأسهم «لوك» في الطرف المناقض تماماً على ما سنراه فيما بعد . وحتى «مالبرانش» الذي كان شديد الاعجاب بديكارت لم يقبل بأصل فطري للافكار كما لم يقبل بالاصل التجريبي ، فقال ـ وهو رجل دين ـ متأثراً باوغسطين : ان الحقائق الازليـة ، الثابتة الضرورية ، لا تليق إلا بالفعل الالهي وعبر عنها بما يسمى «الرؤية في الله» فهي لاتقوم الا في العقـل الالهي ، ولما كان الله مرتبطـا بعقولنـا بصفته يشـل حضورا أو مشاركة في فعل المعرفة بتلـك الحقائق ، فهو بمثابـة المكان الذي توجد فيه تلك الافكار الازلية ، شأن المكان الهندسي يكون مكانـاً للاجسام ، ولهذا ترى عقولنا في

الله معاني الاشــياء وحقائقها ، نقيــة خالصة المعقولية ، أي أن الرؤية في الله تشتمل على الافكــار الازلية الضرورية التــي تمثل الاشياء ، وليس الاشياء نفسها أما الاشياء ، المفردة ، الجزئيــة فإننا نعرفها بما يقابلها عندنا من تغيرات وانفعالات حسية .

أما «لايبنتز» فقــد رفض الافكار الواضحــة المتميزة (ديكارت) كما رفض الماهيات الازلية التي يراها العقل في الله (مالبرانش) بل رفض أن تكون المعرفة متمثلة في أفكار ، لانها لا تثبت شيئاً ولا تنفي ولا تقول إنها صادقة أو كاذبة ، انما المعرفة تبدأ وتنتهي بـ «القضايــا» فالقضايا هي التي يقال عنها إنها صادقة أو كاذبة ، وهكذا تحل القضايا محل الافكار ، فحين نتكلم عن المعرفة يكــون الكلام عن القضايا ، ونقول إن القضيــة صادقة أو حقيقية بتداعي الاحساسات المثلة للموضــوع والمحمــول وتكرارها ، ويقــول لايبنتز إن التداعيات هي اقترانات عارضة اتفاقية ، أما المعرفة الحقة فهــي أكثر من ذلك الاقتران ، انها «صلة ضروريــة» بين حــدّي القضية اســتناداً الى منطق تتلاشى أمامه تلك التداعيات ، منطق مبدأ «عدم التناقض» الــذي يفرق بين الحق والباطل ، بين قول نعم وقول لا ، كما يتضمن هــذا المنطق مبدأ «الذاتية أو الهوية» ، سبب تضمن محمول القضية في معنــى الموضوع . إن «القضايا الذاتية» هي وحدها الحقيقية ، فاذا علمنا ان المحمــول لا يتناقض مع الموضوع بل يمكن أن يكون ــ بصورة ما ــ جزءاً من الموضوع ، فان المحمول يكون ذاتياً للموضوع وفق الضرورة المنطقيــة وتكون القضية صادقــة ، وبمتابعة برهان قضايا العلوم على انها ذاتية وردها الى عناصرها البسيطة ، نجد أنفسنا ــ كما يقول لايبنتز ــ في النهاية أمام مجموعة من «الطبائع البسيطة» أو من «مطلقا ت المعرفة» كما عبر عن ذلك ديكارت .

ويتم البرهان ــ عند لايبينتز ــ بالتعويض عــن كل حد من حدي القضية بالتعريف المناسب له ثم اثبات ان القضية الناتجــة (عن التعويض بالتعريف) هي قضية ذاتية .

إن هذه العقلانية المنطقية التي رأت في المنطق الصوري أو في مبدئي الذاتية

وعدم التناقض أساساً لمعرفة الحقيقة ، تجاهلت كل القضايا التي لا يتضمن موضوعها محموله ، لاننا مهما حللنا الموضوع فإننا لن نعثر فيه على محمول له.

وما يجدر ذكره أن لايبنتز الذي كان يفكر في ما يسمى «علم العلوم» أو أعم العلوم قد عمل على تطبيق أفكاره ، فاخترع لاول مرة آلة حاسبة ، وأسس «جبر المنطق» الذي أصبح أساس المنطق الرياضي المعاصر «لوجستيكا» .

المذهب التجريبي :

رفض التجريبيون صور العقلانية المتعددة ابتداء من «جون لوك» وخلفائه وإن كانت التجريبية كمذهب قد ظهرت عند الابيقوريين ، يقول لوك : إن النفس في بداية الحياة تكون كالصفحة البيضاء لم ينقش عليها شيء ، وان الافكار التي تتحصل لدى النفس فيما بعد ، تأتيها من «الافكار البسيطة» أي من الحواس الظاهرة أو من «التأمل» بمعنى ادراك النفس لاحوالها الباطنية ، وهذه هي الطريقة المباشرة ، وأما الطريقة غير المباشرة ، فهي تأليف الافكار البسيطة في «أفكار مركبة»

فالحواس تنقل الينا مباشرة كيفيات الاشياء الخارجية ، التي تكون :

إما أولية ، كالامتداد والمقاومة والشكل والحركة ، وهي موجودات فعلية في الاشياء ، وإما كيفيات ثانوية ، كالالوان والطعوم والروائح ، وهي غير موجودة في الاشياء ولكنها تتوقف على تركيب أجسامنا . أما الافكار التأملية فهي التي تمدنا بأفكار بسيطة عن قوانا الباطنية مثل فكرة الانتباه والتذكر والحكم والاستدلال والارادة وغير ذلك ، ومن الافكار البسيطة ، بنوعيها ، تتألف الافكار المركبة كلها التي تهيمن بدورها على المعرفة الانسانية مثل فكرة الجوهر وفكرة العلية والغائية ...

وقد لعبت فكرة الجوهر دورا كبيرا في الفكر الفلسفي ، ولكن كيف تكونت هذه الفكرة في أذهاننا طالما أنه لا يوجد جوهر مغاير للكيفيات الحسية ؟ يقول جون لوك في مثال القصدير مثلا : إن احساسات الثقل والليونة النسبية واللون الرمادي وما الى ذلك مما نسميه القصدير ، لا يوجد تحتها جوهر للقصدير ، فهذه الكيفيات الحسية هي التي يظهر بها القصدير ونحن نكوّن منها

جوهر القصدير ، كما نعرف بالتأمل ، أفكارنا وعواطفنا وارادتنا ونكون منها فكرة الجوهر الروحي • في حين تأتي أفكار العلاقات مثل فكرة الكم وفكرة الطول وفكرة الابوة والنبوة و ••• من مقارنة شخص بآخر وعلاقة العلية مثلا تأتينا من الاحساس بتتابع منتظم بين ظاهرتين ، كأن نرى الشمع يذوب عند درجة حرارة معينة فتتكون لدينا علاقة سببية أو علية بين الحرارة والذوبان ، ومن أفكار العلاقات استنتج بعض الباحثين أن لوك قد تجاوز حدود المذهب التجريبي حيث أعطى للعقل أو للفهم دورا هاماً بتكوينه أفكار العلاقات بالاعتماد على مبدأ العلة الكافية ، إذ كيف تحدث تغيرات دون شيء يتغير إن ذلك أمر غير معقول المهم أن هذه التفسيرات اللاتجريبية هي التي دعت ديفيد هيوم لاعادة النظر في هذه التفسيرات وتأكيد التجريبية • حقاً ان لوك كان تجريبيا ، ولكنه كان قريباً من العقليين إذ حارب الفطرية وفسّر فطرية المبادىء العقلية ــ ان وجدت ــ بأنها القدرة على تكوينها •

أما التجريبية بمعنى الكلمة فقد استقرت في مذهب ديفيد هيوم الذي قسم الافكار الى حسية وتأملية ، تتألف منهما الافكار البسيطة التي تشكل «نسخاً» للاحساسات الخارجية والمشاعر الباطنية ، وتكون ــ لذلك ــ حقيقية ، أما الافكار المركبة فتتكون من ترابط الافكار تلقائيا وفقا لقوانين التداعي أي التشابه والتجاور والعلية ، وفي عملية المعرفة يقوم الفكر بدور ايجابي في عملية الربط بين الافكار إذ يقوم بالمقارنة بحثاً عن التشابه أو التجاور أو العلية ، فاذا وقفنا أمام فكرة ما بحثنا عما يشابهها أو يجاورها في الزمان والمكان ويسمي هيوم وسائل المقارنة هذه بـ «العلاقات الفلسفية» مقابل العلاقات الطبيعية • وتعني التجريبية ــ عند هيوم ــ أننا إذا وقفنا على معلول ما فإننا لا نعرف علته الا بناء على تجربة • وكذلك تعني التجريبية عنده ، ان تحليل فكرة المعلول لا تجعلنا نكتشف العلة فيه ، فلا بد من الالتجاء الى التجربة التي تخبرنا ما هي العلة فنركبها أو نضيفها الى معلولها •

فبما أن المعلول مختلف عن العلة فلا يمكن أن يكتشف فيها بالتحليل ولا نستطيع أن نبرهن أن علة معينة تنتج معلولا معيناً أو ينتج عنها المعلول نفسه

دائما ، كما لا توجد بين العلة والمعلول علاقة ضرورية ، فلا علاقة ضرورية بين النار والاحراق أي ان تصور احدى الفكرتين لا يتضمن تصور الفكرة الاخرى، بل ليس هناك تناقض في قبول ان النار لا تحرق . مما يدل على أن العلية ليست أمرا فكريا وليست العلاقة بين طرفيها ضرورية وإنما يجب الرجوع الى التجربة .

فنحن عندما نضرب كرة البليارد : نشاهد حركة الكرة الاولى تعقبها حركة الكرة الثانية . أي أن كل ما نشاهده هو التعاقب بين السابق واللاحق ولا نشاهد قوة أو طاقة تنتقل من الاولى الى الثانية وتجعل العلاقة بينهما ضرورية ، وعندما تتكرر بالتجربة مثل تلك التعاقبات وتتداعى السوابق واللواحق ، تتكون عندئذٍ عادة في الفكر تجعلنا نتوقع اللاحق عند رؤيتنا السابق ، وهكذا تتكون لدينا فكرة العلية ابتداء من التجربة .

وموقف هيوم يتلخص إذن في ان الاشياء في الطبيعة لم تعد مرتبطة ارتباطاً ضرورياً كأسباب ومسببات وانما أفكارنا فقط هي المرتبطة على ذلك النحو بفضل العادة والعادة يمكن أن تتغير فهي ليست طبيعية حتى ولا منطقية . وبالتالي لا ضرورة في قوانين الطبيعة ، وقد جاءت فلسفة كانط النقدية أصلا لبيان أن قوانين العلم موضوعية ، بمعنى انها كلية وضرورية .

حدود المعرفة وقيمتها

انتقادية كانط :

إذا تساءلنا عن حدود المعرفة الانسانية التي تقف دونها وتساءلنا بالتالي عن قيمة تلك المعرفة ، نجد أن كانط يحدّ المعرفة بالظواهر دون الجواهر ، ولكن كيف ؟

نشأ المذهب النقدي عند كانط ، انطلاقاً من وقائع معينة :

١ ــ يقينه بقيمة الرياضيات والطبيعيات .

٢ ــ يقينه بقيمة القانون الخلقي النابع من الضمير .

٣ ــ نقضه لقضايا الميتافيزيقا التقليدية التي تنحصر في مشكلات : الانطولوجيا والكسمولوجيا والنفس والله .

وهكذا يكون المذهب النقدي مزيجا مـن اليقين والانكار يفسر يقين العلم وينقض قضايـا الميتافيزيقا التقليدية في اطـار نظرية المعرفة •

تنحصر المعرفة الكانطية في القضايا والاحكام اذ لامعرفة خارجها، وعليه لاتمت أفكار العقليين ولا الاحساسات المتداعيـة عند التجريبيين الى المعرفة بصلة ، «الحكـم التحليلي» عند كانط، ومثاله «الجسم ممتد» يضمن للمعرفة صفة «الكلية والضرورة» كرابطة بين المحمـول والموضـوع • ولكن التحليل لا يضيف علماً جديداً ولا تتقدم المعرفة بتحليل الموضوع بغية استخراج محموله • ولكن ربما تتقدم المعرفة ــ على طريقة هيوم مثـلا ــ بموجب أحكـام العلاقات التجريبية أو التركيبية فتضيف جديدا الى الموضوع بتركيب المعلول الى العلة ولهذا يقول كانط إن هيوم أيقظه من سباته الايماني ، الا أن كانط حين تأمل الاحكام التركيبية رأى أنها تنقصها صفة الكلية والضرورة (وهي ميزات الحكم التحليلي) ولكي تجتمع الكلية والضرورة مع التركيب وتنتجـان المعرفة اليقينيـة لا بد من طرف ثالث أيضاً ، هو الاحكام التركيبية القبلية ، والقبلي هو السابق على التجربة أو هو ما لا يتوقف على التجربة ، وهكذا حـدد كانط مشكلة المعرفة بكل أبعادها في هذه الاحكام ، ويبدو لنا الامر لاول وهلة أن الميتافيزيقا هي مجال هذا النوع من الاحكام • لان كل قضاياهـا تركب المحمول الى الموضوع (تركيبية) تركيباً قبليا ••• ولكن حين نمعن النظـر نجد أن قضاياهـا كلها تحليلية وهي لذلك لا تضيف علما ولا تقيم معرفة •فعندما نقول :كل حادث له علة كقضية كبرى من قضايا الميتافيزيقا التقليدية ، عندمـا نقبل شيئاً بصفته «حادثاً» ثم نضيف اليه المحمول «له علة» فهذا قول تحليلي ــ كما يقول كانط ــ لاننا افترضنا مقدماً أن العلة موجودة في فكرة الحادث نفسه ، لاننا نعرّف الحادث بأنه ما يتوقف وجوده على غيره أي اننا ضمّنا الحادث تصور علة ، لذلك عندما نثبت أن لكل حادث علة فاننـا نقوم بحكـم تحليلي لا يفيـد جديدا • كما بين أن أحكام الرياضيات والطبيعيات هي أحكام تركيبية قبليـة ؛ فقضية مثل : المستقيم أقرب بعد بين نقطتين ، هي قضية تركيبية ؛ لاننا نركب الاستقامة (وهي كيف) الى

أقرب بعد (وهو كم) وهما فكرتان غير متجانستين نوحد بينهما في قضية ، فان عملية التوحيد هي فعل تركيبي ولكن كيف ؟

يجيب كانط : اننا لا نلجأ الى الحواس والقلم والمسطرة والورق (أي التجربة الحسية) وانما نتمثل في خيالنا أو في حدسنا المكاني تطابق الاستقامة مع جزء من المكان بين نقطتين ، لذلك فهذه تجربة قبلية ، تركيبية • وهكذا فيما يختص بمبادىء الطبيعيات ••• فالمعرفة العلمية (دون الميتافيزيقا) هي التي تشتمل فعلا على الاحكام اليقينية في الذهن قبلياً أي الاحكام التركيبية•

والسؤال الذي يطرح هنا هو : كيف أمكن قيام معارف علمية هي «تركيبية» (أي تحتاج الى تجربة حسية) و «قبلية» (أي تجربة تجري في الذهن قبلياً) في آن معا والجواب عند كانط هو : ان العقل قد توصل الى مثل هذه الاحكام منذ اكتشافه المنهج العلمي في الرياضيات والطبيعيات • ففي هذين العلمين لم ينتظر العقل ان يتعلم شيئاً من خارجه (الطبيعة) بوساطة الحواس ، (وهنا يرفض تجريبية لوك وهيوم) كما انه لم يقنع بتحليل التصورات العقلية للاشياء وصولا الى أحكام تحليلية لانه لن يخرج بشيء (وهنا يرفض المذهب العقلي عند لايبنتز) وانما يفعل العقل شيئاً آخر مختلفاً تماما هو : أن ينشىء موضوعاته التي يريد معرفتها انشاء قبلياً طبقاً لقوانينه القبلية • وهكذا يؤدي المنهج العلمي كما فهمه كانط الى تعديل نظرية المعرفة بالاتجاه النقدي • فبدلا من القول إن العقل يدور حول الموضوعات أو الاشياء ، يجب القول إن الاشياء أو الموضوعات هي التي تدور حول العقل كيما تتكيف بقوانينه وتخضع لاسلوبه في فهمها • عندها تصبح المعرفة الحقة هي الاجابة عن الاسئلة التي يحددها العقل • والنتيجة ان موضوعات المعرفة الممكنة لنا وعالمنا الوحيد الذي نعرفه (لدينا أحكام تركيبية قبلية)هي الموضوعات انشأها العقل أي الظواهر•ذلك هو مذهب كانط في حدود المعرفة أو قيمتها والذي جعل للمعرفة حدا لا تتعداه هو المعرفة العلمية بالظواهر• التي لا يمكن للعقل أن يتجاوزها الى معرفة بالجواهر (وهي موضوعات الميتافيزيقا) لانها مستحيلة وغير مشروعة •

النزعـة التصوريـة

لا تشير كلمة «تصورية» الى مذهب معيـن في المعرفة بقدر ما تشير الى اتجاه أو نزعة مشتركة بين مذاهب متعارضة • وهي مشتقة من كلمة Tdea أي فكرة أو تصور في العقل أو حتـى مثال مفارق ويمكن القول إنها النزعة التي تجعل التصورات طريقاً الى معرفة الاشياء وبهذا المعنى تقابل المذهب التجريبي ، وأحيانا تحل الافكار محل الاشياء الماديـة وبهذا المعنى تقابل المادية ، وأحيانا تتحد الافكار والاشـياء اتحادا يزيـل أي فرق بينهما كما عند هيجل ، وبهذا المعنى تقابل الواقعية وهكذا •••• ولكن يمكن القول إن كل المعاني تلتقي في معنى أولوية الافكار على الاشياء •

فديكارت حين أراد الوقوف علـى يقين ثابت بدأ فلسفته من يقين : «أنا أفكر إذن أنا موجـود» أي انه جعـل الفكر طريقـاً الى معرفة الوجود (العالم الخارجي) الذي أصبح بوساطـة الافكار الواضحة والافكار المتميزة ، مجرد هندسة وميكانيك • وتلميذاه **مالبرانش ولايبنتز** وجدا أن جوهر النفس وجوهر البدن لا يؤثر أحدهما فـي الآخر ، وصـاحب التأثير الوحيد هو الله ، وبذلك مهدا الطريق لتطـور التصورية الديكارتيـة الى درجة استقلال الفكر ومعرفته استقلالا تاماً عن الجسم ، فأكد **بركلي** انه لا ضرورة لاستبقاء المادة أو الجسم أو العالم الخارجي طالما انه لا يؤثر علـى الفكر • وحتى **لوك** ، التجريبي الذي يرفض فطرية ديكارت يقول : «•• ان الفكر لا يدرك الاشياء مباشرة ولكن فقط بواسطة ما لديه من أفكـار عنها ، فمعرفتنا ليسـت حقيقية إلا إذا كان هناك تطابق بين أفكارنا والاشياء •••» ولكن الفكر الذي لا يدرك الا أفكاره كيف يعرف انها مطابقة للاشـياء ؟ يجيب لـوك بالاستناد الى مبدأ العلية بقوله : ان الافكار البسيطة أي الانطباعات الحسيـة ليست صادرة عنا ، فلا بد أن هناك عالما خارجيا أثارها فينـا •

لقد أدت التصورية «الفوقانيـة» «الترنسندنتالية» الكانطية ، حين قبلت بوجود «الشيء في ذاته» الذي ليس له أي دور في عملية المعرفة . وحين قررت

وجود ذات فوقانية ، أدت الـى تصورية مطلقـة عند من خلفه لهذا قيل عن التصورية المطلقة انها : استنتاج ما تضمنته الفلسفة الكانطية ، إما بحذف «الشيء في ذاته» والابقاء علـى الذات الانسانيـة (غير الفردية) كما عند فيخته ، وإما بإزالة ما يفصل بين الشيء في ذاته وبين الذات الفوقانية ، بين العالم والفكر ، حيث يتم الاتحاد في «كـل» أو «روح» أو «فكـرة مطلقة» فنجم عن هذا أن المعرفة عند هيجل لم تعد خاصية للانسـان المشخص ، بل خاصية إلهية وميزة «عقل كلي» أو «روح عالمية» وتلك هي الذات العارفة وليس الانسان . يقول بردیایف : «كانط والتصوريون من بعده يقولون ان الانسان ليس هو العارف لانه لو كان كذلك لكانت المعرفة نسبية ، وان العالم ليس هو المعروف ، لانه لو كان كذلك لوقعنا فـي مادية ساذجـة ... نظريات المعرفة التي ترجع الى كانط تحل محل مسألة الانسان وقدرته على معرفة الحقيقة ، مسألة الوجدان الفوقاني أو الذات الابستيمولوجية ، أو روح العالم ، أو العقل الالهي...وعند هيجل ، ليس الانسان هو العارف ، انما عقل العالم أو روحه أي الالوهة ذاتها ، حتى حين يقول إن الوعي بالذات والمعرفة عند الاله تتم من خلال الانسانية ... ان النظرية القائلة إن الالوهـة تعرف ذاتهـا من خلال الانسان وان روح العالم تبلغ غاية نموها في الفلسفة ، قد ترضـي كبرياء الانسان ولكنها لا تترك له استقلالا» .

لقد تخيل هيجل تاريخ الكون كأحـداث متتابعة نما بوساطتها ذلك المبدأ الاول الذي لم يكن في البداية واعياً بذاته حتى أصبح واعيا كل الوعي بما في قدرته من ثراء وهكذا يكـون ظهور الانسـان والمجتمعات وتاريـخ الشعوب والاديان والفلسفات والفنون الـخ ... مراحل متتالية من نماء الكل أو الروح في الوعـي بذاته ... وللروح فـي نموها وتقدمهـا نحو كمالها منطق تسير بمقتضاه هو منطق الجدل الثلاثي أي القضية ونقيضها وما يؤلف بينهما .

ان هيجل قد طبع كل ما كان وكل ما سيكون في تاريخ العلم بطابع إلهي إذ لا حادثة تاريخيـة ولا ظاهرة طبيعيـة ولا مذهب سياسي أو ديني أو فلسفي يمكن أن يحتسن «الخطأ» فكله ضروري في خطة النمو والتقدم التي يجب أن

يجتازها الكل ، «كل ما هو واقعي معقول ، وكل ما هو معقول واقعي» ولايوجد خطأ ولا يوجد صواب وانما هو واقع يكشف عن ذاته ويظهرها عبر العصور لذاته بوساطة ظواهر الطبيعة وأفكار البشر •

لقد ظهرت حتى الآن اتجاهات مختلفة خرجت على التصورات المطلقة عند كانط وكلها تزعم انها «تجريبية» •

١ ـ الاتجاه الاول : هو اتجـاه «المذاهب العملية بغض النظر عن أسمائها الكثيرة» يقـول إن التجربة هـي التي تكـوّن المعاني في الذهن وهنا تكون «الحقيقية» عبارة عن عملية مطابقة بين المعنى الموجود في الذهن والواقع الخارجي تماماً كما تطابق الصـورة أصلها التي هي صـورة له وتكون بالتالي «نسخة» والتجربة ـ عند هـذا الاتجاه ـ هي «عمـل» لاحق لوجود المعنى في الذهن يكشف لنا عن صلوح المعنى ونفعه وارضائـه لنا ، أي أن التجربة لا تنشيء المعنى في الذهن بل هي العمل الذي نقـوم به لنعرف ما إذا كان المعنى القائم في الذهن هو حقيقي أم لا ، وبذلك تكون التجربة ميزان الحقيقة التي ننسبها الى المعنى ، بمعنى أن هـذا الاتجاه لم ينظر الـى الفكر كشيء مطلق يفرض قوانينه على المعرفة كما هـو عند كانط إنما هـو أداة في يد الحياة العضوية مهمته اختراع «المعانـي» للدفاع عـن الكائن وهـو يخضع اختراعاته للتجربة (للعمل) لبيان ما اذا كان هذا الاختراع صحيحا أو باطلا •

٢ ـ الاتجاه الثاني : يعترف بالتجربة بصفتها عملا ، بالنسبة للمعاني العقلية والمعارف العلمية ، ولكنه يذهب الى أبعد من ذلك إذ يقول : إن معنى التجربة كعمل هو معنى محـدود يهدر الميتافيزيقـا ، لاننا حين نتعمق فكرة «التجربة» وفكرة «الواقع» الذي نجربه ، يتضح لنا أن هناك واقعاً آخر خاصا بالميتافيزيقا وإذا سألنا أصحاب هذا الاتجاه ، كيف نجـرب أو نطبق التجربة على الواقع الميتافيزيقي ؟ فإنهم يجيبون : انما نجرب الواقـع الميتافيزيقي تجربة وجدانية ، لا حسية ، ويطلقون على هذه التجربة اسـم «الحدس» أو التجربة الحدسية ، وأكثر من يمثل هذا الاتجاه هو مذهب هنري برغسون •

٣ ــ أما الاتجاه الثالث ، فيمثله المذهب الفينومينولوجي (الظاهراتي) الذي ابتدعه «ادموند هوسرل» ردا على الفلسفات الوضعية التي سمت نفسها تجريبية وبرغماطية والتي أنشأت الحقيقة على التجربة الحسية وظنت أن هذا الواقع هو الواقع الموضوعي : إن هؤلاء ــ بنظــر هوسرل ــ يرتكبون خطأ فاحشاً لا بد لمن يريد الوصول الى الواقع الموضوعــي أن يتخلص منه ، انهم يخلطون بين الرؤية بشكل عام وبين الرؤية الحسية أو التجربة الحسية ولا يعرفون ان لكــل موضوع حسي ، فــردي ، عياني ، ماهيتــه ، إذ الفردي من حيث هو واقعي يكون عرضياً يتضمن في باطنه «ماهية» أو «صورة» هي ما يجب أن نصل اليه بوساطة المنهج الذي يحذف كــل ما يتغير كيما نتمكن من رؤية ما لا يتغير أي الماهية أو الصورة أو الحقيقــة الموضوعية رؤية مباشــرة أو حدسية ، إن هذا المذهب الذي يعد نفســه مذهباً «واقعيــاً» يرفض أن يكون العمل أو التجربة الحسية هو الواقع ، ويرى ان الواقــع هو «ما لا يتغير» وهو «الصورة» أو «الماهية» التي نصل اليها أو نراها رؤية حدسية بالمنهج الفينومينولوجي .

٤ ــ الاتجاه الرابع : هو المذهب الوجودي الذي ظهر كرد فعل مباشر على هيجل وهو أيضاً يقوم علــى التجربة الوجدانيــة أو الحدس ولكنه يختلف عن مذهب برغسون في أن الواقع الذي نجربــه هو «واقع الانسان العائش» الذي هو «وجوده» بكل ما يتضمنه هذا الوجود من خصوصية وفردية ومأساوية ...

٥ ــ الاتجاه الخامس : تمثله الوضعية المنطقية أو فلسفة التحليل أو الواقعية الجديدة ــ كما يسميها بوشنسكي ــ وهو اتجــاه لمذاهب متقاربة تهدف كلها الى استبعاد الميتافيزيقا والاخلاق والجمال من مجال الفلسفة ، والاقتصار على تحليل قضايا العلوم وتنسيقها وادماجها في علم واحد أو فلسفة بديلة أو تقتصر على ايضاح قضايا المعرفة بردها ــ في النهاية ــ الى التجربة ، كما تتفق هذه الاتجاهات في المنهج الذي يقود الــى استبعاد ما يريــدون استبعاده من مجال الفلسفة وصولا الى فلسفة بديلة ، وهــذا المنهج هو «مبدأ التحقق» وتعد هذه المذاهب : مذاهب فــي المعرفة مــن حيث انهــا لا تعترف بالمعرفة الميتافيزيقية

والاخلاقية والجمالية وانها تدخل في إطار نظرية المعرفة من حيث انها تنكر بعض المعرفة .

٦ ــ الاتجاه السادس : هو اتجاه علم الاجتماع المعاصر الذي جاء بمثابة رد فعل على الفلسفة ككل وقد نظر اليه بصفته استمراراً لوضعية اوغست كونت وهو اتجاه في علم الاجتماع يزعم انه يتبع مناهج العلوم الطبيعية والبيولوجية والطبية في عمليات الملاحظة والاختبار واستنباط القوانين ، ويرى أن «الواقع» الذي يدرسه بوساطة تلك المناهج وهو «المجتمع» وليس الفرد العائش بل يبدو الفرد شيئاً مجرداً لا وجود له ويصبح المجتمع شيئاً شبيها «بالكلي الهيجلي» وربما كان ذلك سببا في ابتعاد نتائج علم الاجتماع عن التيارات الفلسفية المعاصرة ، في الوقت الذي اقترب فيه من الفلسفة أو على الاقل خفت حدة تلك الخصومة التي أثارها بعض علماء الاجتماع في مرحلة استقلال علم الاجتماع في بداية هذا القرن . فنظرية المعرفة التي دعا اليها علم الاجتماع (دوركهايم وليفي بروبل) تتلخص في القول إن أصل مقولات العقل (كالعلية والزمان والمكان والعدد) هو المجتمع ومنه أخذها الفرد ، وكذلك القيم الاخلاقية وما يصاحبها من تحريمات وحتى الافكار الميتافيزيقية كالنفس والله وبالجملة انتقل العقل لى المجتمع وأصبح «العقل الجمعي» أصل كل شيء بالنسبة للافراد الذين جردوا من كل ميزات الكائن العائش ، وبذلك ابتعد علم الاجتماع عن الانسان ولم يعد يفهمه منذ اتجه ــ الى ذلك «الكل الاجتماعي» .

البرغماطية (العملية)[1]

أقدم المذاهب البراغماطية (العملية) هو مذهب «ارنست ماخ» النمسوي (ق١٨) المسمى «بالمذهب الحيوي» يقول إن المعرفة هي تكيف ذهني للكائن الحي مع وسطه الذي يعيش فيه ، ويعدّ القوى العارفة في ذلك الكائن وظائف بيولوجية تنشأ عند الكائن تساعده على التكيف بنجاح كما يؤكد أن منشأ

---

(١) ــ Pnagmatism مشتق من الكلمة اليونانية Pragma ومعناها العمل

الحياة النفسية هو الحياة العضوية ، فالحـواس وهي الوسيلة الوحيدة للمعرفة آلات عمل تحفظ سلامة الكائن ، أما ما يتجاوز الحواس (المعرفة الميتافيزيقية) فلا سبيل اليه ، إذ لا شيء سـوى المدركات الحسية وعلائقها التي تشكل أساس القوانين العلمية ، طالما أن القانون العلمي هو اختصار عدد كبير من العلاقات الحسية في علاقة واحدة بسيطة تجعله يدرك ، من حيث المعرفة ، ما يدركه الحس في علاقات كثيرة متباينـة ، وبعد ذلك ظهـرت البراغماطية عند «شيلر» باسم المذهب الانساني Humanism الذي يعود في أصله الى السفسـطائيين القائلين إن الانسان هو معيار كل شيء وظهر عنـد «بيرس» وعند «وليم جيمس» كما ظهر تحت أسماء أخرى مثل «الادواتية» Instrumentalism وعند هنري بوانكاريه باسم «الاصطلاحيـة أو الاتفاقيـة» Conventionism ويبدو أن بواعث منشأ هذا المذهب كانت في بدايتها بواعث دينية ، حين كان بعض المفكرين يجدّون في البحث عـن تعريف لحقائق الديـن ، أي يبحثون عن أساس فلسفي للتصديق أو عدم التصديق بما يقوله الدين ، فوقفوا على معيار عملي يميز الحق من الباطل ، ولكن ذلك كان بتأثيـر من أقوال كانط دون شك ، الذي جعل العمل الاخلاقي في منزلة أرفع مـن النظر أو المعرفة ، وقضى باستحالة الوصول الى المعاني أو الحقائق النظرية بوساطـة العقل النظـري ، في حين أن امكانها كمعرفة وارد مـن حيث نتائجها العملية فـي حياتنا ، وليس من حيث مطابقتها للاشياء الموجودة خارجنا . وهذا ما يشير اليه بيرس (١٨٣٩ ــ ١٩١٤) صراحة ، متأثرا بنظرية كانط ، فـلا بد لانقاذ الحقائـق الدينية ــ عند بيرس ــ من طرح النظرية التقليدية التي تطابق بيـن المعاني وبيـن مدلولاتها الخارجية ، وذلك انطلاقاً من الايمان بأنـه ليس للمعاني الموجودة فـي الذهن مـن معيار سوى ما يترتب عليها مـن نتائج عملية ، هـي بالضبط ما يؤدي الى ظهور فروق في سـلوكنا وحياتنا تشـكل ما يمكن أن نسميـه المضمون الموضوعي أو المدلول الخارجي لذلك المعنى . وهو كما نرى ليس موجوداً أو شيئاً وانما هو مجرد آثار عملية توضح المعنى في الذهن وبهـذا المعنى يقول بيرس عن مذهبه إنه «نظرية

في توضيح المعانـي الميتافيزيقيـة وتعريفها» ولفهـم مذهب بيرس في توضيح أفكارنا ، يبدو اننا بحاجة الى أمثلة :

لنقل على سبيل المثال : اننا لا نستطيع التحقق من معنى الله بالاستناد الى وجوده الخارجي ، لان هذا غير ممكن بالطبع ، ولكننا إذا رجعنا الى النتائج العملية المختلفة لسـلوك اولئـك الذين يعتقدون بالالوهـة والى الفروق التي تحدثها تلك النتائج في سلوكهم ، وهي نتائج غيـر موجودة لدى الملحدين ، يصبح بمقدورنا أن نقـول إن مجموع نتائج سـلوك هؤلاء المؤمنين هو الذي يوضح في أذهاننا معنى الله •

يقترن هذا المذهب باسـم وليم جيمـس (١٨٤٣ ــ ١٩١٠) أكبر دعاة هذا المذهب ومؤسـس علم النفـس الحديث وإذا أردنا معرفة العوامل التي أدت الى نشوء المذهب العملي عنـد جيمس ، فلا بـد أن نأخذ بعين الاعتبار أثر علوم الحياة كما عند ارنست ماخ ، وأثـر البواعث الدينية وفلسفة كانط العملية كما عند بيرس ونضيف كل ذلك الى اسهام وليم جيمس نفسه في تقدم علم النفس الحديث •

يذهب وليم جيمس الى أن غاية الحياة النفسية ووظيفتها الاولى والوحيدة ربما ، وبضمنها المعرفة ، انمـا هي المحافظة على الفرد والدفاع عنه ، انها الآلة العملية في يد الحياة ، شأن غيرها من الاعضاء ، وإذن يجب أن ندرس الفكر أو المعرفة من حيث خضوعها للعمل أو السـلوك الهادف الى صيانة حياة الفرد ولا مجال للفصل بين الفكر والعمل (كما فعلت الفلسفات السابقة) •

إن ربط الفكـر بالعمل يمثل انقلاباً فـي النظر الى المعرفة ، حيث أصبح معيار الحقيقـة هو نجاح الفكـرة عملياً ، بـدلا من البحث عن المنابع البعيدة للحقيقة أو المعنى (كما في الفلسـفات السابقة) • يقـول وليم جيمس : الفكرة صادقة إذا كانت تعمل •• إذا كانت لها نتائج عملية تقود الى الموضوع المقصود بها إدراكـه •• ويقول : تكون الحقيقـة صادقة إذا كانت تعطينا أكبر كم من الرضا ••• بما في ذلـك رضا الذوق •• وان الحقيقـة هي خاصية أو ميزة لما يقبل التحقق العملي أو لما يقبل دفع القيمة النقدي Cach ولهذا فسرت أقواله

في الحقيقة على أنها الفكرة التـي تنفع أو التي تفيد عملياً • وكل هذه التعابير تفيد فكرة النجاح العملـي كتعريف للحقيقـة ، على غرار ما يجري في منهج العلوم التجريبية ، حيث ان فرضاً من الفروض لا يصبح حقيقة علمية الا بالعمل اللاحق للفرض من حيث تحقيقه في التجربة التي تؤيده ، وهذا ما يعنيه القول : ان الحقيقة هي خاصيـة ما يقبل التحقـق • ولا توصف الفكرة ــ في المذهب العملي ــ بصفة الحقيقة لانها تطابق الواقع (كما في المذهب العقلي) وانما لانها تنجح عملياً في ارضائنـا أو تأدية نفع لنـا أي انها توصف بالحقيقة من حيث وظيفتها أو النتيجة التي تؤديها بالنسبـة لنا وبالتالي ، فلا تكون الحقيقة صفة ملازمة للفكرة أو للقضية كما يتبادر الى الظن وانما هي «حادث» يعرض للفكرة أو القضية فيكسبها تلك الصفة وفقا للعمل الذي تنجزه ، وهكذا تكون الحقيقة ــ على حد قول برغسون ــ اختراعاً وليست اكتشافاً •

أما **هنري بوانكاريه** (١٨٥٤ــ١٩٢٠) ، صاحب المذهب الاتفاقي Conven- tionisme الذي استنتج من دراساتـه لاصول الرياضيات ، نظرية في المعرفة العلمية تفيد ان الاصول والمبادىء التي تقوم عليها الهندسة والميكانيك هي مجرد «اصطـلاح» أو «اتفاق» تواضـع عليه الرياضيـون ، نضفـي عليه نحن صفة «الحقيقة» لانه أكثر ملاءمة من غيره ، وليـس لانه يطابق الواقع أو يعبر عنه • وهكذا يصبح معنى الحقيقة هو الملاءمة أو المناسبة التي تعني «البساطة» التي تساعد في عملية ارجاع الظواهر الكثيـرة المتفرقة الى وحدة فكرية ، كما تعني «المطابقة» لبعض تجاربنا التي يتوقف عليها تكويننا الجسمي والعقلي •

ويتمثل التيار العملي في انكلترا بـ «شيلر» الذي عد بروتاغوراس الاب الاول للمذهب العملي ، فإذا كان الانسان هو معيار الحق والباطل ، وإذا كان الشيء المهم هو ما ينفع الانسـان ، فإن المذهب العملـي ، بهذه الصفة ، يستحق أن يوصف بأنه مذهب انسانـي Humanism وإذا تصفحنا مذهب شيلر نجد تحت اسم المذهب الانساني عرضاً للحقيقـة من الموقف الوظيفي والاداتي • وتوحيداً بين الحق والباطل وبين الملائم وغيـر الملائم من خلال نقده للتصورية الهيجلية من الزاوية العملية •

يرى البيولوجيون أن المادة الجامدة هي منبع الحياة وهي عبارة عن اتحاد عناصر كيميائية في ظروف طبيعية ملائمة انتجت «بالصدفة» الخلية الحية الاولى التي تطورت في طريق طويل سلكته الاحياء الى أن أصبحت كما هي اليوم ، كما أن التطور من الخلية الى الصورة المعقدة للاحياء هو أيضاً وليد «الصدفة» أو التغيرات المفاجئة التي تطرأ على الجسم العضوي ، فتنشأ أنواع جديدة وأجناس متعددة وكل ذلك بالصدفة .

أما برغسون فقد رفض النظرة المادية الى الحياة (كما يراها البيولوجيون) ورفض أن تكون الصدفة قانون نشأة الحياة وتطورها الى تلك الانواع والاجناس من الحياة ، وعلى العموم ، رفض أن تكون المادة أصل الحياة .

انه يرفض القول بالصدفة كتفسير لنشأة الحياة وتطورها لانه إذا وجدت ـ على الرغم من هذا التطور ـ خصائص أو اتجاهات ثابتة للحياة (كالابصار مثلا) في أنواع مستقلة عن بعضها منذ البداية في سلسلة التطور ، فلا بد أن تكون الحياة غير خاضعة للصدفة ، وإلا أصبحت الصدفة معجزة متكررة ومتجددة وهذا لا يصح القول به ، فالعين مثلا ، وهي العضو المعقد الذي يتركب من أجهزة متماثلة تؤدي الوظيفة نفسها عند سلسلتين منفصلتين قبل نشأة العين هما الفقاريات والرخويات فتنشأ الشبكية عند الفقاريات كبروز في دماغ الجنين ، في حين تنشأ الشبكية عند الرخويات فوق سطح الجلد بعيدة عن دماغ الجنين ، فظهور العضو نفسه عند سلسلتين متباعدتين ، لا يفسر بالصدفة، لان الصدفة لا تتكرر تماماً وبكل تفاصيلها (في السلسلتين المتباعدتين) وانما يجب القول ـ برأي برغسون ـ إن الحياة بما تمتلكه من نزعات أصيلة (كالابصار) تستخدم المادة ، أية مادة ، (المخ ، الجلد ، العظام ...) لابراز وظيفتها ، لان الوظيفة هي التي انشأت العضو أينما كان موقعه في الجسم .

إن المادة أو الشيء الذي يكون مادياً في الكائن ، انما هو صورة الحياة السالبة كالصورة الفوتوغرافية السالبة (نيجاتيف) وليس الحياة نفسها ، وان الحياة قد قبلت ذلك الحل الذي فرضته عليها المادة ، لكي تستطيع الظهور ويأتي

برغسون بتشبيهات عديدة منها : «من يفسر الحياة بالمادة كمن يفسر النفق بالجبل والنهر بالمجرى والممر بالعقبة التي تم تذليلها» .

يرى برغسون أن الحياة انطلقت من أصل غير مادي يسميه «خزان الحياة الكبير» وانها انتشرت على كل الكواكب التي تدور في ركب النجوم ، وأخذت أشكالا أبعد ما تكون عن خيالنا وكان يمكن أن تكون الحياة في كوكبنا في مجموعها أرقى مما هي عليه ، وربما كان ذلك كذلك في عوالم أخرى ربما انطلقت الحياة من خلال مادة أقل استعصاء . وحيث لا يجد التيار الحيوي ممراً سهلا فإن الحياة لن تستخلص كما استخلصت في كوكبنا كم الطاقة المبدعة ونوعها مما تمثله الصورة الانسانية .

إن ماهية الحياة واحدة اينما وجدت ، فهي تختزن بالتدريج طاقة تظل كامنة فيها بالقوة ، ثم تحررها في صورة عمل أو حركة ، يقول برغسون «إذا شئنا أن نعرف كيف يفعل الجسم لكي يقوم بحركة ، وجدنا طريقته دائماً واحدة بعينها إذ يستعمل بعض الجواهر «عناصر مادية» التي يمكن تسميتها بالمتفجرات ، تشبه بارود المدفع من حيث انها لا تنتظر إلا شرارة واحدة لكي تنفجر . واني أقصد بتلك الجواهر ، الاطعمة وبصفة خاصة الكربوهيدرات والدهنيات ، فإن قدراً كبيرا من الطاقة كامن فيها وقابل للتحول الى حركة ، ان هذه الطاقة قد أخذتها عن الشمس ببطء شديد وبالتدريج النباتات والحيوانات التي تقتات بالنباتات أو بحيوانات اغتذت بالنباتات ، انها تدخل في الجسم الحي متفجرات صنعتها الحياة حين اختزنت الطاقة الشمسية ، وعندما يقوم الجسم الحي بحركة فإنه يحرر الطاقة المحبوسة في الاتجاه الذي اختاره وتتم الحركة ...» .

والحياة تتميز بخصائص مخالفة تماماً للمادة : «.. العالم المادي إذا ترك وشأنه فإنه يخضع لقوانين حتمية : ففي ظروف معينة تسلك المادة سلوكاً محدداً ، ولا شيء فيها لا يمكن التنبؤ به ، فاذا كان علمنا تاما وقدرتنا على الحساب لا نهائية فسنعلم مقدماً كل ما سيجري في العالم المادي جملة وتفصيلا ، تماماً كما نتنبأ بكسوف الشمس وخسوف القمر . وعلى العموم ، المادة قصور ذاتي وهندسة وضرورة ، ولكن مع الحياة تظهر الحركة التي لا يمكن التنبؤ بها ،

الحركة حرة ، الكائن الحي يختار أو يتجه نحو الاختيار • وعالم المادة محدد ومعين ، ولكنه محاط بمنطقة من اللاتحدد أو اللاتعين ، لان الحياة هي الحرية تندس في الضرورة وتحولها لمصلحتها» •

إن كل الكائنات العضوية ، كل الانواع الحية ، وليدة حالة من التعادل والتصالح بين اندفاع الحياة وجمود المادة ، انها الحياة وقد انتقصت ، ومقاومة المادة وقد ذللت ، بل ان الحياة هي أصل المادة نفسها وما المادة الا حياة توقفت عن أن تحيا وعند برغسون تشبيهات عديدة على ذلك منها : ان الحياة أشبه بنفث البخار المنطلق من خزان كبير ، وان المادة أشبه بقطرات البخار التي تكثفت وسقطت في الاتجاه المضاد • أما الاحياء فهم كل ما تبقى من ذلك النفث الاصيل للبخار الذي يحاول أن يقيم ما تساقط منه •• المادة هي الحياة وقد نامت ، ••• تلك هي الصلات بين الحياة والمادة ، أما الحياة نفسها فإنها كوجدان نفسي كبير «كل شيء يجري كما لو كان هناك تيار وجداني هائل اخترق المادة ••• والوجدان أوشك أن يقع في فخ" ، فالمادة تطوقه ، تخضعه لسيرها الاتوماتيكي وتدفعه الى الغفوة أو النوم في لا وعيها •• وتطور الحياة منذ أصولها وحتى الانسان يثير أمام بصرنا صورة تيار وجداني انخرط في المادة كما لو كان يريد أن يشق لنفسه ممراً في جوفها • انه يحاول يمنة ويسرة، يسير الى الامام أحياناً ويتحطم في أغلب الاحيان لارتطامه بالصخور ويعود الى الظهور بجلاء تحت الضوء وهذا الاتجاه هو خط سير التطور الذي ينتهي الى الانسان» •

والحياة كوجدان تنزع أساساً الى «العمل» ومنذ المراحل الاولى لم يكن للعمل على المادة أي هدف معين تهدف اليه الحياة وتتوقعه من عملها • لذلك جاء تنوع الكائنات الحية الاولى شديداً وغير متوقع • وإذا كان ذلك كذلك فهو عمل في جوهره غير مقيد ، انه عمل حر مختار طليق والحياة إذن في صميمها اختيار حر •

وهكذا تكون الحرية في أعماق الحياة نفسها ، وإذا كانت الحياة في صميمها

عملا حراً واختيارا حرا ، فإن هـذا يفترض وجود «التمثل المسبق» لامكان هذا العمل أو ذاك أي يفترض «معرفة» ومن هنا تبدو المعرفة ، وهي نزعة هامة من نزعات الوجدان الحيوي ، تبدو متصلة بالنزعـة الى العمل ، بل في خدمة العمل وخاضعة للعمل ، وكل معرفة ــ عند برغسون ــ تتجه بالاصل الى العمل وتخضع لحاجة الكائن للعمل وبالتالي لا توجد معرفة متجردة عن العمل مما يبرز الجانب «البراغماطي» في الفلسفة البرغسونية في أوضح صورة •

لقد اخترعت الحياة فـي أثناء تطورهـا الطويل : الغريزة والعقل ، كنزعتين متشابكتين متداخلتين في التيار الحيـوي ، ثم ما لبثنا في التخارج والانفصال التدريجي في أثناء عملية التطور ، فذهبت الغريزة في طريقها الى الحيوان واتجه العقل الى الانسان ولكن كل من هاتين القوتين ، احتفظت في عالمها بشيء أو بهامش من القوة الاخرى بحيث لا يوجـد عقل دون ان يحفه هامش من الغريزة ولا غريزة دون هامش من العقل •

والعقـل قوة معرفية «براغماطيـة» متجهة الـى العمل ، لا تعرف الا المادة والطبيعة لذلك تفشل في إدراك الحياة أو الروح أو الديمومة وكل ما يشكل موضوعاً من موضوعات الميتافيزيقا ، فالعقل يضع آلات من المادة الجامدة ليؤثر بوساطتها على المادة الجامدة نفسها لخدمة الحياة ، اما الغريزة فتستخدم في عملها آلات عضويـة (أعضاء الجسم الحـي) وإن اختراعات العقل تؤرخ تطوره كما تؤرخ تطـور الانسان نفسه وذلـك منذ العصـور التي تسمى عصوراً حجرية وبرونزية وحديدية وحتى اختراع طاحونـة الماء والهواء الى عصر البخار •••• ولو اننا تنازلنا عن كبريائنا ــ كما يقول برغسون ــ وتعرفنا بحق على الانسان منذ ما قبـل التاريخ ، لمـا استطعنا ترديد ما نردده الآن من أقوال : الانسان ناطق ، الانسان عاقل ••• ولقلنا : الانسـان عامل وتأكدنا أن تعريفنا للانسان بالعقل والنطق في الفلسفات القديمـة ، انما هو ناتـج عن كبريائنا ، فيجب أن نعرفه بعمله وبعقله الخاضع للعمل والمتجه الى العمل وليس الى النظر أو المعرفة في ذاتهـا كما يقال ، فعقلنـا لا يعرف الا المـادة وصفات المادة (عالم الطبيعة وخصائصه الرياضية) وقد تفوق العقـل في الرياضيات أو الكم منذ القدم لان

ذلك من صفات المادة ، وكل الوسائل العقلية في الفهم والمعرفة تناسب المادة والمكان ، واللغة التي يستخدمها الانسان تناسب تقطيع المادة الى أجزاء وكذلك المنطق يحلل ويقطع الاشياء الى تصورات عامة ثم يربط بينها بروابط استنباطية.

ان العقل الذي ينجح في علوم المادة والمكان ، يعجز عن ادراك ما وراء المكان من واقع أو حقيقة ، يعجز عن ادراك الحياة ، لانه حين يتعرض لها ، يلجأ الى الاساليب المكانية فيحلل ويقطع الحياة الوجدانية المتصلة المتداخلة ويجعلها أجزاء منفصلة متخارجة ويستعمل الالفاظ والتصورات العقلية التي تجمد تيارات الحياة وتهمل التعبير عن الخصوصية والفردية ، فهو لكي يفهم الحركة مثلا يضع مكانها أجزاء من المكان غير متحركة ولكن تتابعها يؤدي الى ما يشبه الحركة ، كما هو الشأن في الصور الثابتة التي تتابع على الرؤية البصرية صوراً متحركة ، ان العقل لا يدرك أو ليس بمقدوره أن يدرك المفرد لانه يدرك بالتصورات العامة والالفاظ اللغوية التي تعبر عما هو عام ، والحياة أو الواقع أو الحقيقة الاولى أمر مشخص وشيء مفرد وديمومة ديناميكية . ومعنى ذلك انها لا يمكن أن تدرك الا بقوة أخرى هي غير العقل . وهذه القوة هي الحدس عند برغسون . انها كلمة قديمة ولها معان مختلفة في الفلسفة ، ولكن معناها عند برغسون ، انها قوة أشبه بالغريزة الحيوانية تدرك موضوعها ادراكاً مباشراً من غير توسط اللغة والتصورات والتحليل وكل ما يفعله أو يستخدمه العقل ، انها تتغلغل في صميم الواقع وتتحد بباطن التيار الحيوي ، فتدرك الحركة والتطور والجوهر الزمني الوجداني وترى فعلها الخلاق دون وساطة تحول بين العارف والمعروف ، وعليه ، فإن الحدس قوة تجربة مباشرة أصدق وأعمق من تجربة الحواس الظاهرة والباطنة لان تجربة الحدس تغوص في أعماق الواقع أو الديمومة أو الروح وتمتزج بالباطن لا بالظاهر . ويجب أن نقول : إن برغسون لا يلجأ الى التعريفات ولا يثق بها لانها تعابير عقلية بالتصورات والالفاظ تبعدنا عن الواقع وفردانيته ، لذلك فبرغسون لا يعرف الحدس بل يصف بعض جهاته وبعض تطبيقاته بحيث تكون قريبة الى الفهم ، يقول : نسمي حدساً ذلك التعاطف الذي ينتقل به الشخص الى بواطن الموضوع لكي يساوق أو يطابق ما هو فريد

فيه أي ما لا يمكن التعبير عنـه بتصور أو لغـة • وخيـر طريقة لفهم الحدس ــ عند برغسون ــ هي أن نفهمه كما يفعـل هو في ضوء الغريزة عند الحيوان التي يتحدث عنها في كتابه «التطور الخالق» •

ونعثر على نصـوص لبرغسون يميـز فيها الحدس من الغريزة ومن العقل يقول : «الحدس هو الغريزة بعد أن صارت زاهدة في العمل واعية بنفسها قادرة على التفكير في موضوعها وعلى التوسـع بدون حدود ••• وإذا كان الحدس بهذا يتجاوز العقل فإنه من العقل جاءت يقظتـه التي رفعته الى هذه المرتبة التي هو فيها ، إذ لو لا العقل لبقي الحدس في صورة الغريزة ، عاكفاً على الموضوع الخاص الذي يهمه عملياً ومعبراً عن ذاته في الخارج في شكل حركات وأفعال» • وحين يوصف مذهب برغسون بأنه «لا عقلي» فليس في ذلك الوصف أي امتهان للعقل يقول برغسون : «قولنا إن الحدس يعرف الروح وليس فيه أدنى افتئات على العقل •• ونحن لا نقلل أبداً من دور العقل ، ولا نطرده من أية رقعة كان يحتلها حتى الآن •• وكل ما نفعله هو اننا نقرر انه الى جواره توجد قوة أخرى قادرة على نوع آخر من المعرفة ••»

ان برغسون إذ يقرر عجز العقل عن المعرفة الميتافيزيقية ، انما يساير مذهب كانط وإن كان قد عالج هذا العجز بالعمل على اعطاء الحدس قوة خارقة • وبهذا فإن كل الاعتراضات التي توجه عادة الـى المذاهب العملية يمكن أن تنطبق عليه بصورة أو بأخرى•

انه مذهب استغرقته الحياة البيولوجية حتـى جعل العقل آلة في يد الحياة وانه بتقريره ان الحدس مباين للعقل يجعلـه أكثر استغراقاً في الحياة البيولوجية لانه الغريزة نفسها وقد عدلت خط سيرها من العمل الى المعرفة الميتافيزيقية • كيف تنسب الى الغريـزة ، وهي الخاضعة لضـرورات الحياة البيولوجية ، تلك الامكانات الكبيرة التي تحولها الى حدس قادر على ادراك المطلق أو الروح أو الشيء في ذاته : كيف نقبل ذلك في الوقت الذي نحرم فيه العقل من امتيازات أقل بكثير ؟

أثر مذهب ادموند هوسرل (١٨٥٩ــ١٩٣٨) في الظاهريات ، تأثيرا بالغا في الفلسفات المعاصرة ، وبخاصة في الفلسفة الوجودية من حيث كونه منهجاً قام بانقلاب على فلسفة هيجل والفلسفات التجريبية والبراغماطية التي ظهرت في القرنين التاسع عشر والعشرين •

جهد هوسرل في تحديد ما ينبغي أن تكونه الفلسفة حتى تصبح علماً دقيقاً كالرياضيات ، فبدأ من المباشر ، لكن المباشر لم يكن في نظره هو العالم المحسوس (كما عند التجريبيين والحسيين وغيرهم) لان التجربة الحسية لا تعطينا اليقين الذي يستبعد أي أثر للشك في وجود العالم المحسوس ، فكل موضوع هو معطى على أساس انه شعور واقعي أو ممكن للأنا المفكر ، لهذا فإن العالم المحيط ليس سوى «ظاهرة وجود» أي ليس عالماً موجوداً بيقين •

إذا أردنا الدقة فإننا لا نستطيع تصنيف مذهب هوسرل تحت اسم محدد كما نفعل بالنسبة لغيره من المذاهب ، ولكنه وقد ارتضى لنفسه أن تصنف فلسفته كمذهب «وضعي» • يقول : «إذا كانت الوضعية لا تعني إلا الاخذ بالمبدأ القائل إن كل علم يجب أن يؤسس على ما هو في نفسه وضعي دون أية افتراضات أخرى ، أي يؤسس على ما يدرك على نحو أصيل مباشر ، فنحن الوضعيون حقاً» وعلى هذا فقط يمكن أن نقول إن الفلسفة الفينومينولوجية (الظاهراتية) هي فلسفة وضعية بمعنى انها بحث يريد أن يقوم على ما هو أصيل ومباشر وبالتالي حقيقي أو واقعي ، وهذا ما يفسر القول إن هوسرل كان يحلم بفلسفة علمية ، ولكن ما معنى كلمة Phenomenology ؟

حقاً انها تعني «علم الظواهر» ولكن حين نحاول تحديد كلمة الظواهر نفسها نجدنا أمام صعوبة بالغة ، إذ علينا أن نبادر الى استبعاد التصور الكانطي للظواهر أي تلك التي تقابل الجوهر أو الشيء في ذاته فلفظ ظاهرة ــ عند كانط ــ ينتقص من الوجود ، لان الوجود في ذاته لا تمكن معرفته ولكنه ينبىء فقط عن ذاته ببديل ، هو تلك الآثار الكيفية التي تمس الحواس كمادة فيركب

منها العقل النظري بصوره أو قوانينه ، الظواهر التي هي الموضوع الوحيد القابل للمعرفة ، ويأخذ لفظ ظاهرة ــ عند هوسرل ــ معنى ايجابياً أي ما يظهر كمعطى لنا أو ما يظهر بذاته بصفته عنصراً أصيلا لا يمكن رده الى غيره ، ولا يمكن أن يحجب وراءه شيئاً كالجوهر •

كانت الظواهر عند كانط تعرف من خلال الاحكام التي تنشئها كموضوعات للمعرفة ، وعند التجريبيين تعرف من خلال القول بالبحث عن أصل حسي • أما عند هوسرل فيجب أن نعكس اتجاه تفكيرنا لنعود الى ما قبل الاحكام والافكار ، الى ما قبل المواقف الفلسفية التي تحجب عنا الرؤية ، الى مجال أسبق هو «المجرى الحيوي الخالص» بصفته موطناً للتجربة المعيشة (التي تعاش) كيما نرى رؤية مباشرة حدسية ما يحتوي عليه ذلك المجرى الحيوي المباشر ، وما يمثل فيه من «ماهيات» •

هذا المجال ــ عند هوسرل ــ واقع محايد ، ليس فيزيقياً وليس سيكولوجياً وليس جوهراً وليس روحاً ••• انه شيء سابق على الوجدان نفسه الذي هو نوع ما من ذلك المجال • وهكذا تكون الفينومينولوجيا وصفاً لما يظهر في ذلك المجال الاصيل أصالة سابقة على الاحكام والتفسيرات الفلسفية التي تحجب عنا رؤيته • وتكون (الفينومينولوجيا) من جهةأخرى فلسفة «ماهية» لانها تبحث في المجال عن ظهور «الماهيات» كما تكشف عن نفسها حدسياً فتكون بهذه الصفة نظرية في المعرفة أي في «الحقيقة» وفي سبيل البحث عن أساس متين للحقيقة أو الماهية ، وتكون رداً على الاتجاه الذي ساد الفلسفات الحديثة من خلال مذاهب التجريبية والبراغماطية الاسمية التي جعلت من امكان العلم وامكان الوصول الى الحقيقة الموضوعية أمراً مستحيلا ، وهذا الاتجاه هو الاتجاه السيكولوجي (السيكولوجيزم) Psychologism • فالحقيقة لا يمكن أن تكون مجرد حدث سيكولوجي •

الماهيات هي الشيء المباشر الحقيقي ، هي الامور المعقولة في الفكر ، ولكن الماهيات ليست هي الموجودات ، بل هي تركيبات للدلالة أو المعنى تتألف منها الحقيقة المعقولة لمعطيات التجربة والماهيات هي :

١ ــ ماهيات عامة : كماهيــة الادراك ، وماهيــة التصور ، وماهية العدد وماهية الحقيقة ، ثم القواعد التي تحدد علائقها ، مثل قواعد البرهان •

٢ ــ ماهيات الامور المادية : كماهيــة الصوت وماهية اللون ، ثم العلاقات بينها وبين غيرها من الامور المادية كالعلاقة بين الضوء والامتداد ••••

وهناك مناهج لاستخلاص الماهيات ومشاهدتها أهمها :

ــ منهج التغيرات التخيلية : الذي يقول : علينا أن نخضع الموضوع الذي نريد معرفة ماهيته الى تغييرات عديدة نتخيلها ، بحيث نستطيع تحديد العناصر المهمة التي يجب أن يكشــف عنها (الموضوع) ليظــل كما هو وان نكشف عن الاحوال النموذجية للوجود المعطى : الموضوع كما يدرك ، الموضوع كما يتخيل، الموضوع كما يراد ، الموضوع كما يحكم عليه •

يقوم الفينومينولوجي بتصنيف المناطق الوجودية الى مناطق مادية أو صورية كيما يستخلص منها ماهية الموضوعات •

ــ فمنطقة الطبيعة : تدرس الماهية المشتركة لكل الماهيات التي تحدد حال الظهور المتجلي في الطبيعة : شيئا ، حيا ، متحركا •••

ــ ومنطقة الشعور : وتشمل كــل الماهيات التي تشترك في كونها نشاطاً واعياً : تفكيراً ، احساسا ، تخيلا ، ادراكا •• وتحدد كل شعور بما هو شعور•

ــ وتتخطى اهتمامات الفينومينولوجيين مجال البحث في الماهيات التي يكون لها ما يناظرها في الواقع المتحقق بالفعــل (مُناظِر عيني) الى الماهيات التي ليس لها مناظر عيني ، مثــل أي موضـــوع عام ، وهنا يتم صرف النظر عن الوجود الفعلي ، نحـــدد ماهية الشيء ســـواء وجد أم لـــم يوجد وهذا ما يطلق عليه الفينومينولوجيون اسم «وضع الوجود بين أقواس» أي بغض النظر عن الماهيات، والبحث فيها ، مع ذلك ، بما هي كذلك ، لان الوجود مستقل عن الماهية ، أو كما يقول كانط : الوجود ليس محمولا ، لان الوجود لا يسهم في تكوين معنى الماهية ، وكل فكر هو فكر في شيء وهذا ما يعرف «بفكرة القصد» وهي فكرة أساسية في مذهب الظاهريات ، ومعنى القصد هنا هو الشعور الفعال الذي يصنع موضوعه في الادراك وقد ألح هوسرل على الصفة القصدية للمعرفة تحت تأثير

استاذه برنتانو الـذي ذهب الى أن الوجـدان أو الشعور في كل أحواله انما «يقصد» دائماً موضوعاً غير ذاته ، خارجا عنه •

لمنهج الوضع بين أقواس لحظات أربع هي :

١ ـ وضع التاريخ بيـن أقواس : أي غض النظـر عما عرفناه من نظريات وآراء تتعلق بالعلـم أو بالحياة اليوميـة أو بالعقائد ، فلا نأبه الا للمعطى لنا مباشـرة •

٢ ـ وضع الوجود بيـن أقواس : أي البحث في الماهيات بصرف النظر عن وجودها والامتناع ولو مؤقتاً عـن أحكام الوجود المتعلقة بالماهيات حتى حين يكون الوجود واضحاً جداً •

٣ ـ الاختزال المتعالـي : أي رد المعطيات في الشعور الساذج الى ظواهر متعالية في الشعور المحض ، أي وقف التعلق بالاحكام الشائعة ليتمكن المرء من أن يصبح شاهدا محايدا لذاته وللاشياء • أو كما يؤكد هوسرل نفسه للوصول الى المنطقة المطلقة للأنا المحض أو الشعور المحض ، وهذه المنطقة لا تحتاج الى ما هو واقعي ، ومنطقة الأنا المحض هي غير الانا التجريبي المعطى في الادراك الباطن ، ويجب عدم الخلط بينهما •

وهكـذا انتهت الفينومينولوجية الـى مثاليـة متعالية أو تصورية فوقانية مادامت قد انتهت الى القول بالشعور المحض الذي لا يحتاج الى ما هو واقعي لان الواقع الذي حرص عليه هوسرل في بداية الامر ، قد انتهى أو تحول الى شعور قاصد نحو موضوع خارجـي لا يستلزم وجود شيء بالفعل إذ هو قصد موجود ولو لم يقم أي واقع على الاطلاق •

مفهوم المعرفة في الماركسية اللينينية :

موضوع المعرفة كمفهوم :

تتوقف قدرة الانسان على معرفة العالم ، على الظروف الاجتماعية التاريخية المحددة وفي زمن محدد ، كما ترتبط بالقانونيات العامة لعملية المعرفة ، والطابع الخاص للنشاط المعرفـي عند الانسان ، وتفاعلـه مع الآخرين ، وعلى استيعاب

ونشر المعارف التي يحصل عليها المجتمع والحقائق الموضوعية التي تم التوصل اليها ، واذا كانت نظرية المعرفة كمبحث خاص قد طرحت منذ فجر الفلسفة : فإن نقطة الانطلاق في المعرفة ــ عند الماركسية اللينينية ــ هي النظر الى المعرفة بصفتها جزءاً لا يتجزأ من مجمل النشاط الانساني الهادف الى تحوير الطبيعة والمجتمع والشخصية الانسانية نفسها ، ولما كان نشاط الناس بطبيعته ، هو اجتماعي وتاريخي ، فإن المعرفة بصفتها جزءاً من مكونات النشاط الاجتماعي فهي أيضاً عملية اجتماعية تاريخية بطبيعتها ، وهكذا تنظر الماركسية الى المعرفة في وحدتها العميقة مع النشاط الاجتماعي التاريخي الفعال لكل الاجيال السابقة والحالية •

إن هذه المعرفة وثيقة الارتباط بالنشاط موجهة نحو العالم الطبيعي والاجتماعي الذي يحيط بالناس ونحو عالمهم الداخلي وتنظر الماركسية الى الظواهر والعمليات والعلاقات بصفتها هدفاً لمعرفة الانسان ، على أنها موضوعات للمعرفة متغيرة باستمرار وموضوعات المعرفة غاية في الاختلاف والتنوع يستعصي على الحصر ولكن للتبسيط يمكن حصرها في ثلاثة أنماط :

١ ــ الطبيعة : أشياؤها وظواهرها وعملياتها ، وحدتها ، كليتها ، مع التفرقة بين العالم الطبيعي (الطبيعة خارج تأثير الانسان) وأشياء الطبيعة التي تدخل في نشاط الانسان وتخضع لتحويره •

٢ ــ المجتمع : تطوره و تغيره التاريخي ، العلاقات الاجتماعية ،ظواهر الحياة الاجتماعية ، الجماعات الاجتماعية •••

٣ ــ الانسان : أصل تطوره في البيئة المحيطة ، عالمه الداخلي ، وعيه ، قوانين النشاط المعرفي •••

وإن دراسة هذه الانماط من موضوعات المعرفة كلا على حده ، تعني ان لكل من هذه الانماط ، أصالته وتفرده ،ولذا فإن التأثير عليها ومعرفتها يتطلبان مراعاة خصوصية الاشياء والظواهر التي يضمها كل نمط • وتتقدم الاشياء والعمليات المادية والطبيعية على المعرفة بصفتها معطى للانسان العارف ، والحق

ان الماديين قبل الماركسية قد أشاروا الى هذه النقطة ولكنهم لم يصروا على عملية ارتباط الموضوعات المادية للمعرفة بالمراحل السابقة من نشاط البشر التحويري ، لذا عدت ماديتهم المحدودة ، مادية ميتافيزيقية ناقلة (غير ديالكتيكية) فعندما يشرع الانسان بالتعرف على الطبيعة وتطويعها يستخدم مواد الموضوعات التي قام بصنعها (أدوات العمل ووسائل العمل) ولهذا فان ما يشكل الاساس الواقعي للمعرفة ، لا يقتصر على ما في الطبيعة من أشياء مادية مأخوذة من الطبيعة مباشرة ، بل الاشياء المادية المندمجة في النشاط البشري التحويري . لهذا كانت الماركسية أول من أدخل الممارسة الى مجال نظرية المعرفة .

تؤكد نظرية المعرفة الماركسية اللينينية ــ إن صح التعبير ــ في دراستها لموضوعات المعرفة على ترابط جوانب النشاط الانساني التحويري ، معرفة عالم الطبيعة وتغييره ، والتغيير الثوري للمجتمع وتغيير الانسان لذاته ، دون أن يعني ذلك الاخذ بعين الاعتبار خصوصية كل نمط من موضوعات المعرفة ، بل ويمكن القول إنها تؤكد على خصوصية استيعاب الانسان لظواهر الواقع الاجتماعي ، وتبرزها كنمط من أنماط موضوعات المعرفة ، فعند دراسة العلاقات الاجتماعية لا بد من مراعاة أمرين ، الاول العلاقات الاجتماعية خارج وعي الناس وبصورة مستقلة عن هذا الوعي ، بصفتها معطى موضوعيا للفرد أو للطبقة ، كمقدمة ضرورية لنشاط الانسان ولذا ينبغي مراعاة قانونيات تطورها التاريخية وكونها غير مرهونة بوعي البشر والثاني : التشابك بين الظواهر الاجتماعية ونتائج وأشكال النشاط الواعي للناس ، حيث يتجسد وعي الناس وارادتهم وتصرفاتهم وآراؤهم وتصوراتهم وأهدافهم وأفكارهم وتغيير العلاقات الاجتماعية وتحويرها ، اضافة الى أن معرفتها متعذرة بدون مراعاة مايوافق ذلك مع تغير في العالم الروحي للانسان (توجهاته وأهدافه وقيمه وايديولوجيته) ولهذا تتسم المواقف الاجتماعية والتاريخية والايديولوجية بأهمية كبيرة عند العارف سواء أكان فردا أم حزبا أم طبقة ، وفي حالات معينة تساعد تلك المواقف على عملية المعرفة إذ تفترض امكانية المعرفة الموضوعية

للظواهر الاجتماعية بل وتؤكد أحيانا على تلك المعرفة ، وفي حالات أخرى يمكن أن يشكل الوضع الاجتماعي للطبقات أو الاحزاب أو الافراد عائقاً يحول دون الفهم الموضوعي لظواهر عمليات اجتماعية معينة (الطبقات والاحزاب الرجعية المعنية بالابقاء على العلاقات الاجتماعية البالية) .

وفي الممارسة الاجتماعية التاريخية يفكر الانسان بمكانته ونشاطه ووضعه ومضمون سلوكه ، وذلك هو **وعي الذات** ، وبذلك يغدو وعيه موضوعاً للمعرفة، ومن موضوعات المعرفة يصبح مضمون وتوجه وعي الفرد أو الفئة الاجتماعية أو المجتمع أو المجتمع ككل ، والعلاقات ما بين مختلف عناصر الوعي ، كما يغدو موضوعاً المعرفة موقف وعي الفرد (الطبقة ، المجتمع) من ظواهر وعمليات معينة في الواقع الموضوعي .

غير أن الحالات النفسية لا تدخل كلها في ميدان الوعي المباشر وفي وقت محدد ، فالنشاط العملي والحياة اليومية لا تتطلبان أحياناً إدراكاً تاما لاشكال التصرفات لهذا تكون هناك أفعال تشكلت في سياق الممارسات السابقة ، وتتحقق في وقت معين كما لو كانت آلية . أو لا شعورية ، ومشكلة الشعور كانت ولا تزال موضوع صراع بين المدارس الفلسفية فمنها مدارس تبالغ في دور اللاشعور في حياة الانسان (الفرويدية والفرويدية الجديدة ..) أما في الاتجاهات العلمية فيكون ميدان اللاشعور الى جانب الافعال والدوافع الشعورية موضوعاً للمعرفة العلمية ، وتلح الماركسية على ضرورة مراعاة التفاوت في مواقف الفئات والجماعات ، ولما يتم في وعي الناس من عمليات مثل مشاعر عدم الرضى والاحتجاج والرغبات التي لا تتوافق مع الظروف الاجتماعية (في ظل الرأسمالية مثلا) مما يعني أن أفكار الكادحين ومشاعرهم وطموحاتهم هي من موضوعات المعرفة ، كما أن نتائج النشاط المعرفي للبشرية (المعارف) المتجسدة في منظومات المفاهيم والافكار والنظريات التي كدستهاالبشرية في مجرى الممارسة الاجتماعية التاريخية . والتي تورث للاجيال القادمة ، تغدو فيما بعد مقدمة ضرورية للنشاط المعرفي والعمل اللاحق إذ تدرج مباشرة في نشاط الناس العملي ومع تعمق المعرفة واغتنائها تغدو نتائجها موضوعاً للمعرفة أيضاً . والمعارف ، نمط

خاص من المثالية لتطور المعرفة البشرية ذلك هو الجانب الذي تدرسه الماركسية تحت اسم «موضوع المعرفة» في العلاقة المكونة من الذات والموضوع •

ذات المعرفة كمفهوم :

ان الانسان الواقعي الذي يعيش ويعمل في ظروف تاريخية ملموسة هو ذات المعرفة البشرية ، وهو جزء من الطبيعة ، وحصيلة تطورها ، ولارتباط الانسان والطبيعة أهمية كبرى بالنسبة لنظرية المعرفة ، غير أن الماركسية اللينينية لا تعد المقدمات البيولوجية والطبيعيــة للنشاط المعرفــي الانساني مقدمات حاسمة ، وتقف في الوقت نفسه ضد المثالية التي تلغي الطابــع البيولوجي لذات المعرفة وضد الاتجاهات البيولوجية التــي تغــدو في اطارها المقدمات البيولوجية هي الجوهر الوحيد الحاســم لعملية المعرفة ، كمــا تقف ضد الاتجاهات الصوفية والغيبية الدينية التي تذهب الى أن الــذات «الحقة» للمعرفة انما هي «الله»أو «الروح المطلق» أو «ماهية» مجردة ليس لها تطلعــات بشرية ملموسة فردية أو جمعية ، ومن البدهي هنا أن يكون الوعــي ، بصفته تاجا عاليا لتطور الطبيعة «متوافقاً» مع الطبيعة التي نما في أحشائها فهو :

١ ــ يخضع للقوانين نفســها التي تخضــع لها الطبيعة • ٢ ــ قادر على ضمان حياة الانسان وتطوره وعمله في البيئة الطبيعية ، وتلك هي المقدمة العامة لوحدة الذات والموضوع ، الفكر والوجود ، الانسان والطبيعة دون الاعتراف بثنوية الطبيعــي والانسانــي ، أي مواصفــات الانســان الطبيعية ومواصفاته الاجتماعية التاريخية • ان «الطبيعــة» في الانســان ، وظائفــه ومتطلباتــه البيولوجية تتشكل وتتحور بتأثير نشاطه الاجتماعي التاريخي •

والانسان بصفته ذات العملية الاجتماعية التاريخية وبالتالي ذات المعرفة ، هو كائن طبيعي ، يفكر ويدرك بوساطــة الدماغ والجملة العصبية والحواس التي ظهرت وتطورت في مجرى تطور التاريخ أي مجرى صيرورة الانسان كائناً اجتماعياً تاريخيا لهذا لا تنفصل صفاته الطبيعية عن تطوره الاجتماعي التاريخي. ويبدو الانسان وكأنــه «يرث» الموضــوعات المادية التي تكون إما نتائج عمل

أجيال مختلفة ، أو نتائج لتطور الثقافة والابداع الفني ، انه يرث اللغة التي وضعتها وطورتها أجيال سابقة ، كما يرث منظومات أخرى من الرموز التي ترتبط باللغة بطريقة أو باخرى ، وفي مجرى تطور النشاط الاجتماعي المعرفي تستند ذواته (الافراد ، الاحزاب ، الطبقات) على المقدمات التي وفرها التاريخ السابق وتقوم هي في الوقت ذاته بحل مهمات جديدة يطرحها عصرها ويمكن للذات ولاهداف الذات النابعة من طابع العلاقات الاجتماعية ان تمارس تأثيرا متباينا على العملية المعرفية ونتائجها ، فهناك أهداف تدفع الانسان الى خلق نموذج مثالي يعكس الموضوع المدروس عكساً صحيحاً ، وثمة أهداف أخرى تعيق معرفة الجوهر الاصيل للموضوع (هذه الظاهرة تميز المجتمع الرأسمالي) .

وهكذا تنظر الرأسمالية الى عملية المعرفة بصفتها عملية تفاعل بين الناس . تنطوي على تفاعلهم العملي مع موضوعات المعرفة .

المعرفة والممارسة :

ان نظرية المعرفة في المادية الديالكتيكية . تطرح جانباً ، الفهم التأملي للنشاط المعرفي الذي يضع أشياء الطبيعة وعملياتها ، مقابل حواس الانسان .

المعرفة الحسية والمعرفة العقلية :

تشكل المعرفة الحسية نقطة الانطلاق في عملية النشاط المعرفي ، وتؤكد نظرية المعرفة في المادية الديالكتيكية على أهمية التفاعل المباشر للانسان مع الواقع المحيط في عملية المعرفة ولكنها لا تعطي للمعرفة الحسية أية استقلالية ولا أية أولية (ضد المادية التأملية) بحيث تبرز الاحساسات وكأنها «في البداية على نحو منفصل ومستقل ثم تأتي الادراكات والتصورات ويلي ذلك الادوات «العقلانية» المتجسدة في الفكر ومنتجاته .

ترتبط المعرفة الحسية ، في عملية النشاط الحياتي للناس ارتباطاً وثيقا بالممارسة وخاصة فيما يتعلق بتشكل الاهداف وتحققها بوساطة التفكير واللغة ، وتبقى ـ مع ذلك ـ للمعرفة الحسية خصوصيتها التي تظهر عند مقارنتها

بعمليــات النشاط النظــري ، أي بالتفكير المجــرد «التأمل الحي» حيث يلعب الاحتكاك الدائم (مباشر وغير مباشر) بين الذات العارفة وبين الاشياء والظواهر المادية ، ومن بين عناصر هذه العملية تأتي التفاعلات بين أشياء الطبيعة وحواس الانسان ، هذه التفاعلات التي لا يصــح فصلها عــن النشاط العملي للانسان وتحويلها الى عمليــة مستقلة (كمـا فعلت الماديات ما قبل الماركسية) • فالمادية الديالكتيكية تتجاوز الفهم الميتافيزيقي للمعرفة الحسية ، وما تبرزه من عناصر وآليات للمعرفة الحسية لا يوجد مستقلا عن النشاط العملي الحسي الفعال ذي الطابع الاجتماعي من حيث الجوهر •

وقد أكد لينــين في «الماديــة والمذهب النقــدي التجريبي» أن الاحساسات صورة ذاتية للعالــم الموضوعي ، ويقصــد بالصورة ما يظهــر في الوعي من انعكاس مثالي لشيء مادي ، موجود خارج الوعي أي ان الاحاسيس هي صورة ذاتية ، مثالية للشيء حيث تعكس تأثيــره من خلال «عدسة» الوعي • وعليه : يكون الاحساس من حيث شــكله ذاتياً ومن حيث مضمونه ، موضوعياً ، لانه «نسخة» عن أشياء العالم وظواهره •

وهكذا تختلف المادية الديالكتيكية عن المثاليــة الذاتية جوهريا فيما يخص دور الاحساسات ، فالمادي يؤكد على موضوعية مصدر الاحساسات وما ينعكس فيها من روابط الموضوع ، ويرى ضرورة دراسة ما تضمه عملية تشكل الحواس وعملها من ديالكتيك معقد لما هو موضوعي ولما هو ذاتي بصورة دقيقة أما المثالي الذاتي فيبالغ ــ على العكس ــ في ذاتية الصورة المعطاة في الاحساسات وبالتالي يفهم الذاتية علــى أنها مجرد استقلاليــة الاحساسات عن حالة الذات الباطنية فقط •

وإذ ترى نظرية المعرفة في الماركسيــة اللينينيــة ان الاحساسات انعكاس للواقع الموضوعــي ، تختلف عن «المثاليــة الساذجة» التي ترى ان الاحساسات انعكاس بحت خلو من الجوانب الذاتية فتميل الى المطابقة بين الصورة والاصل الذي هي صورته ، فديالكتيك العلاقة بين الموضوعي والذاتي يوضح تماماً أن ذاتية الصورة لا تعني مجرد كونها في وعي الانســان ، فهناك عناصر ذاتية في

مضمون الصورة الحسية نفسه . وبما أن لكل شيء صفات كثيرة فلا يمكن للحواس أن تعكس الا كمية أو جزءاً معيناً منها ، مما يعني أن مسألة انعكاس أية صفة من صفات الواقع الموضوعي أو عدم انعكاسها متوقف على بنية الحواس ، اننا ندرك ، حقاً ، بحواسنا المختلفة ، الشكل واللون والصوت والرائحة . ولكن يجب ألا ننسى أثر القدرة الحسية في عملية تركيب الاحساسات ، التي تحولها الى ادراكات ذات صفات خاصة ، فبفضل الادراك يتجلى الشيء للوعي في صيغته الشيئية المتكاملة (كل متكامل موضوعي ، غير مرهون بالوعي) ، ومن خلال مصطلح الادراك ترصد عملية تشكل الصورة المتكاملة للشيء المادي : المعطى لنا من خلال الملاحظة المباشرة وبوساطة العمل المتكرر لآليات الادراك نستطيع الاحتفاظ بالصورة المتكاملة للشيء في ذاكرتنا حتى عندما لا يكون معطى مباشراً ، حيث يعمل ــ في هذه الحالة ــ ضرب من المعرفة الاكثر تعقيداً ، وهو «التصور» الذي يظهر امكانات طرح سمات عرضية وغير هامة للشيء والاحتفاظ بما هو جوهري وضروري من السمات، وإذن: فالعناصر والآليات الاساسية في المعرفة الحسية هي : الاحساسات والادراكات والتصورات و «الانفعالات» لان «الاحساسات» تعني أيضاً «الانفعالات» وهي هامة جداً ونموذجية بالنسبة لنا (الخوف ، الغضب ، الحب ، الكره ، الميل ، النفور ، الرضى ، التذمر ...) وهي شكل متكامل ومعقد وله صلة وثيقة بالممارسة ، والتربية والثقافة الانسانية .

تعبّر الانفعالات عن «موقف» الانسان من الظاهرة أو الحدث والموقف يتضمن جانبا «قيميا»إذ يستخدم مفاهيم قيمية (جميلا أو قبيحا أو جيدا أو حسنا أو سيئا ، أو شريرا أو عادلا أو مجحفا ...) ولا تكون التصورات ــ في العادة ــ عن الخير والعدل والجمال ، تصورات فردية ، لانها ترتبط بفكر الجماعة أو الطبقة ، كما ترتبط بالمرحلة التاريخية .

ان عناصر المعرفة الحسية (الاحساسات والادراكات والتصورات والانفعالات) لا تتواجد ــ غالبا ــ بصورة منفصلة ولا متتالية على الصورة التي ذكرنا . كأن توجد الاحساسات أولا تليها الادراكات ثم التصورات ...

لان المعرفة الحسية عملية معقدة ومشتبكة مع عملية التحوير العملي للعالم المادي ومع أشكال النشاط الفكري الاخرى ، ففكـرة مثل : (وطن وبلد وطبقة وأمة وفقير وغني وسياسي وعامل ورأسمالي ومستعمر ...) تقترن دائما بتصورات وانفعالات معينة . وكل منظومات الاتصال ونقل المعلومات واسعة النطاق (صحافة ، راديو ، تلفزيون) تعتمد في مجال عملها على تلك الرموز والعلاقات .

ولكن الادراك الحسي يتضمن عنصراً هاماً آخر هو الذي يميز الانسان عن الحيوانات ، حيث يستطيع الانسان أن يتخيل بصورة واضحة ، أشياء لم يرها بنفسه ، وهذه القدرة على استيعاب التجربة الانسانية العامة ونقلها هي صفة خاصة بالانسان ، وقد أصبحت الآن واسعة لدرجة تكاد تكون غير محدودة بفضل شمولية اللغة وأهميتها في عملية المعرفة وبخاصة ، المعرفة الحسية .

ان كل انسان ــ بفضل امتلاكه اللغة ــ انما يستند في حياته اليومية الى خبرة القرون الطويلة في معالجة المعطيات الحسية التي تصله نتيجة الاتصال أو التماس المباشر باشياء الحياة وظاهراتها وأحداثها .

تطلق الفلسفة صفة «عقلي» أو «منطقي» على أشكال المعرفة المصوغة وطرقها من خلال اللغة كما تطلقها على استخدام المفاهيم في إقامة الاحكام والاستدلالات والبراهين والنظريات ... و «المفاهيم» هي أشكال المعرفة المتجسدة أو المعبر عنها في كلمات تنعكس فيها الصفات والعلاقات الهامة والاكثر عمومية (معممة) للاشياء والظواهر ، وبدون المفاهيم تغدو المعرفة البشرية متعذرة ، وحين نستخدم المفاهيم وتمثلها ، فإننا نستخدم عملياً حصيلة الخبرة التي كدستها البشرية خلال قرون طويلة في صيغة مختزلة وبسيطة نسبياً والا كان على كل فرد من كل جيل في كل مرة أن يقوم بوصف الظاهرة أو الحدث ومقارنته والتعبير عنه بكلمة أو عبارة خاصة بهذا الفرد .

تغتني المفاهيم والافكار بالاختبارات المتكررة وتكتسب ــ عند الضرورة ــ مغزى جديداً ، ولكن لا تكون لها قيمة فعلية إلا حين ترتبط بادراك امكانية استخدامها عمليا ، وتستخدم المفاهيم عادة في اطار الشكل العقلي (المنطقي) الذي يسمى في الفلسفة بـ «الحكم» وبوساطة الحكم يتم رصد ما بين المفاهيم

من روابط يجـري تمثلها وتلك هي حصيلة العملية الاجتماعية التاريخية المديدة للمعرفـة •

وهكـذا تدرس نظريـة المعرفة المادية الديالكتيكيـة الديالكتيك المعقد للعلاقات المتبادلة بين العناصر الحسية التصورية وبـين العناصر العقلية المنطقيـة في مجمل عملية المعرفة وتوضـح كيف يجري حل التناقض الاساسي في عملية المعرفة في كل مرحلة ، وأكثـر ما يميز نظريـة المعرفة الماركسية اللينينية ، هو دراستها لعلاقة المعرفة بالممارسة •

الممارسة كمفهوم :

تعني الممارسة ــ بالمعنى العام ــ جملة الاشكال المختلفة من النشاط الحسي الشيئي للانسان بهدف تغيير العالم الخارجـي المادي وتغيير الطبيعة والمجتمع • وبهذا المعنى تنطوي الممارسة (النشـاط العملي) على النشاط الانتاجي المادي والنشاط الثوري الهادف الى تغييـر العلاقات على مستوى الفرد وعلى مستوى المجتمع تغييراً فعلياً وبالتالـي تغيير المجتمع ، كمـا يدخل في صميم الممارسة : صراع المنظومتيـن العالميتين ، الاشتراكيـة والرأسماليـة ، والعملية الثورية العالمية • أي ان الممارسة توجه مباشرة نحوالعالم المحيط (العالم الطبيعي والعالم الاجتماعي) فـي حين تتجه النظريـة (النشاط النظـري) مع موضوعات مثالية (معارف ، نظريات ، أفكار •••) وإدراج معيار الممارسة في نظرية المعرفة يفترض وحدة عدد من الجوانب : ففـي إطار المادية التاريخية : مبحث الانتاج والقول بأهمية النشاط المادي والعلاقات المادية والممارسة الثورية ••••

وفي إطار النظرية الفلسفية فـي الانسان : ماهيته ، والقول بدور العمل في صيرورة الانسان وتطوره ••••

وفي إطار المادية الديالكتيكية : ماهية النشاط البشري ، واستنتاجات نظرية ومنهجية ضرورية لفهم العلاقة بيـن الذات والموضوع •• وهكذا بالنسبة لكل ميادين نظرية المعرفة • وتعد الممارسة اساس عملية المعرفة ومعيار اليقين بالنسبة للمعرفة العلميـة النظرية •

ينشأ في مجرى تطور التاريخ ضرب خاص من النشاط يهدف الى صياغة المعارف وتعبيرها ؛ وينشأ في مجرى التقسيم الاجتماعي للعمل نمط متميز من النشاط يرتبط بمهمة الاستخدام والتغيير العلميين للعالم المادي ، للطبيعة والمجتمع بهدف انتاج المعرفة النظرية وحفظ المعارف وتكديسها ونقلها وتلقينها ، وهذا ما يسميه ماركس «انتاجاً روحياً» أي ما تقوم به جماعات متميزة من الناس من وظائف خاصة (وضع واستيعاب منظومات المعرفة العلمية والمذاهب النظرية والايديولوجية والاخلاقية والجمالية والفن والادب ...) ويعود سبب اهتمام الماركسية بالمشكلات الخاصة للنشاط النظري الى أن الماركسية قد طرحت مهمة تحويل الاشتراكية من مذهب طوباوي الى علم وهنا يصبح تعليل وحدة النظرية والممارسة ، وفهم الطابع الموضوعي لهذه الوحدة احدى المقدمات النظرية للوقوف على الامكانيات الواقعية لاقامة التحالفات بين العاملين في مجال النشاط الانتاجي العملي (البروليتاريا) وبين العاملين في الميدان النظري (الانتلجنسيا الطليعية) على أن توجيه تطور النظرية في ميادين : الايديولوجيا والسياسة والمعرفة العلمية يجب أن يتم في نطاق المجتمع بأسره .

تكون في عصر الثورة العلمية التقنية وحدة «النظرية» و «الممارسة» أمتن وأشمل منها في العصور السابقة ، ولكن هذه الوحدة لا تقوم الا على أساس التمايز بين النظرية والممارسة ، وتعود خصوصية النشاط العلمي النظري الى وظيفتها — انتاج المعرفة ، التي هي معرفة من نوع خاص . ان أساس هذا النشاط المتخصص وهدفه هو تحصيل معرفة موضوعية برهانية عن الروابط الداخلية الهامة للاشياء والظواهر والعمليات المدروسة . فهدف العلم وحصيلة النشاط المعرفي النظري ، هو تحصيل معرفة يقينية جديدة والتحقق الدائب من صحة الحقائق العلمية المحصلة سابقاً وادراجها في منظومات جديدة .

إن مفهوم «النظرية» يجمع نسقاً واسعاً من النشاط الروحي (المنظومات الايديولوجية ، والنظريات والمفاهيم والمناهج العلمية ، المأخوذة في وحدتها) . ولكن في نظرية المعرفة الماركسية اللينينية ، يؤخذ مفهوم «النظرية» أحياناً بمعنى أضيق ، حين يجري التمييز بين «النظرية» أو النشاط النظري وبين ذلك

المستوى من المعرفة العلميـــة . المسمى بـ «المعرفـــة العلمية التجريبية» وعندها يميزون بين معرفة علمية تجريبية ومعرفة علمية نظرية . حيث يتم ــ في الثانية ــ تنسيق المفاهيم والقوانين في نظرية علمية برهانيـــة متكاملة الى حد ما ، تغطي ميداناً واسعاً من الواقع •

وحدة النظرية والممارسة :

تدرج الفلسفة الماركسيـــة اللينينيـــة مفهوم الممارسة ضمن نظريـــة المعرفة كأساس لعملية المعرفة وكمعيار للحقيقة ، وهـــذا يعني ، ان النشاط المتخصص تاريخياً (وبضمنه العلمي) قد ظهر لاول مرة بفضل ذلك النشاط الذي يهدف الى استيعاب العالم المحيط عملياً ؛ أي بفضـــل الانتاج وممارسة التغيير ، كما يعني أن المتطلبات العملية للانسان الاجتماعـــي ؛ هي التي تطرح المشكلات المعرفية والنشاط الروحي ثم تطرح الاسئلة ؛ والممارسة بصفتها أساساً لعملية المعرفة تكون محركاً لتطور العلم والانتاج الروحي كله وبذلك تكون «قاعدة تجريبية» لاختبار الكثير مـــن المعارف المحصلة فـــي مجال النشـــاط الروحي المتخصص • أي أن الممارسة في نهاية المطاف هي المعيـــار الشامل والحاسم ليقينية المعارف المتحصلة ولكن لمعرفة هـــذا الجانب ، لا بد لنا أولا مـــن التعرف على الفهم الماركسي اللينيني لمسألة اليقين (الحقيقة) •

ان الفهم اللينيني للحقيقة يقـــوم على أساس انها ترتبط بديالكتيك الذات والموضوع • وهي من اختصاص المنطق الديالكتيكي • فعملية المعرفة تخرج عن اطار المضمـــون الحسي (الملمـــوس) حين يعـــاد انتاج الواقع انتاجاً ذا مدلول اجتماعي ، أي حين يعاد انتاجه فـــي منظومة اللغة والمقولات المنطقية وغيرها ؛ وتندرج الحقيقة في عداد أهم الادوات في مخزون الثقافة الانسانية •

مشكلة الحقيقـــة :

إن الحقيقة هي معرفـــة تتوافق مـــع الروابط والقانونيـــات الهامة للواقع الموضوعي ؛ ان المقدمة الاولى والضرورية لموضوعية الحقيقة هي وجـــود الواقع

وقوانينه خارج وعي الذات العارفة وبصورة مستقلة عنها ، ويدل مفهوم الحقيقة على حصيلة التفاعل الديالكتيكي بين الذات والموضوع ، بين الواقع المستقل عن الانسان وبين النشاط المعرفي للانسان .

يتساءل لينين : «... هل الحقيقة الموضوعية موجودة ، أي هل يمكن للتصورات البشرية أن تنطوي على مضمون ، غير مرهون بالذات ، غير مرهون بالانسان ولا بالبشرية ؟» (المادية والمذهب النقدي التجريبي) . ولا بد هنا من الاشارة الى أن تأويلات كثيرة ومتناقضة قد تناولت هذا التساؤل اللينيني بشأن الحقيقة . منها أن «التومائية الجديدة» ترى أن التعريف اللينيني هذا ، مشبع بروح الفلسفة الدينية . التي تؤكد على استقلالية الحقيقة عن الانسان والانسانية والتومائية الجديدة ــ كما هو معروف ــ تقف ضد المثالية الذاتية وتسلم بدور معرفي معين للحواس ، كما تسلم بأن الاحساسات هي صور الاشياء ، ولكنها ترى أن موضوع المعرفة العقلية هو العام ، هو «ماهيات مدركة بالعقل وحده» تتفرع عن الروح ، وتمثل وجوداً صادراً عنها . وهكذا تفصل المعرفة الحسية عن العقلية وتحصرها في العالم المحسوس ، في حين تدرج العام في عالم الغيب وعالم المعقول وبذلك يتجاهل التوماويون الجدد ان لينين يقصد قبل كل شيء، تعريف الحقيقة كمضمون التصورات البشرية ، إذ ليس ثمة مجال أصلا للحديث عن «حقيقة فوق الانسان» .... ان موضوعية الحقيقة تعني ان مضمونها موجود وجودا موضوعيا غير مرهون بالانسان وبالبشرية، ولا يعني في الفهم الماركسي اللينيني فصلها عن النشاط البشري ، بل يفترض مباشرة ، النظر اليها كعملية اجتماعية تاريخية ديالكتيكية .

يقول لينين عن ديالكتيك العملية المعرفية : «هل يمكن للتصورات البشرية ، التي تعبر عن الحقيقة الموضوعية ، أن تعبر عنها دفعة واحدة ، بصورة كلية ، مطلقة ، أم تعبر عنها بصورة تقريبية ، نسبية فقط ؟» (المادية والمذهب النقدي التجريبي) ويجيب : «ان هذا ليس انعكاساً بسيطاً ، مباشراً ، كلياً ، وانما هو عملية من عدة تجريدات ، من تشكيل المفاهيم والقوانين ... التي

لا ترصد الا رصداً نسبياً تقريباً ، القانونية الشاملة للطبيعة المتحركة والمتطورة أبد آ» • (الدفاتر الفلسفية)

فحل مشكلة الحقيقة الموضوعية إذن ، يصبح ملموسا أكثر من خلال «مفهوم الحقيقة النسبية» أي ان الحقيقة الموضوعية تبدى في صورة الحقيقة النسبية بمعنى أن كل معرفة موضوعية موجودة في لحظة ما وفي ميدان ما من الواقع لم تصبح بعد ، معرفة كاملة وشاملة بل معرفة نسبية ، ومع ذلك يظل مضمون الحقيقة النسبية غير مرهون بالانسان وبالانسانية ، أي أنه يظل مضمونا موضوعيا (حقيقة موضوعية) •

ان حركة البشرية على طريق المعرفة الموضوعية تتوقف على النشاط الحياتي للذات الواقعية ، للفرد ، وعلى وضع الطبقات والجماعات ، وعلى خصوصيات المرحلة التاريخية • وذلك هو التناقض الحي من تناقضات المعرفة البشرية «التناقض بين قدرة الانسان المعرفية اللامحدودة داخلياً ، وبين كونها لا توجد فعلا الا في أناس فرادى معدودين ومحددين (محصورين) بحدود معرفتهم ••» (انجلس ، ضد دوهرنغ) . ولكنه تناقض ليس قابلا للحل وحسب ، من حيث المبدأ ، بل انه يجري حله فعلا في مجرى التاريخ البشري ذاته • وقد انتقد لينين «النسبوية الفلسفية» على أساس التول بالطابع المطلق والنسبي للمعارف الحقة ، أي على أساس «القدرة المعرفية للانسان ، غير المحدودة داخلياً» ومسيرة الانسانية المتجهة دوماً نحو حقائق جديدة يتم التأليف بينها وبين المعرفة المكدسة التي توسع آفاق الواقع المحيط القابل للمعرفة ــ وذلك هو المحتوى الذي تعنيه الماركسية اللينينية بمفهوم «الحقيقة المطلقة» حيث أن لينين يؤكد انه «ليس ثمة حدود لا يمكن عبورها بين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية» •

والجدير بالذكر ، ان فهم ديالكتيك العملية المعرفية يتيح امكانية الوقوف على الخطأ وتحديد دوره : فان عملية عكس الواقع في مفاهيم وتصورات هو ، في الوقت ذاته ، تشويه أيضاً ، لكنه خطأ قابل للتصحيح اللاحق في مسيرة العملية المعرفية ، وإن كان التصحيح هنا نسبيا أيضا ، يقول لينين : نحن لا نستطيع تصور الحركة ، والتعبير عنها ، وقياسها ، وتصويرها دون أن نقوم

بفصل ما هو متصل ، دون تقوم بعملية تبسيط ، بدون تخشين ، بدون تقسيم ، بدون اماتة للحي ••• ولا يقتصر هذا على الفكر وحده ، بل على الاحساس أيضاً ، لا ينطبق على الحركة وحدها بل انه يصح على كل مفهوم (الدفاتر الفلسفية) • ان الديالكتيك المعقد الملازم لطبيعة عملية المعرفة هو الذي يجعل من عملية استبعاد الخطأ من أي فعل معرفي ، أمرا متعذرا وضمن ذلك عملية اتخاذ القرارات السياسية الجديدة ، وإذ لا تكون ولا يمكن أن تكون عملية المعرفة بدون خطأ ، فمن الضروري التنبيه الى الخطأ والنضال ضده وتجاوزه ، وكل خطأ ، قابل في نهاية الامر ، للتصحيح والتجاوز ، فكما انه لا يوجد ما يعصم الباحث من الوقوع في الخطأ ، كذلك لا يوجد ما يعوق من تجاوزه لأن عملية المعرفة لدى الانسان لا تسير وفق خط مستقيم ، بل هي خط منحن ، يقترب بصورة لا متناهية من سلسلة الدوائر ، من الحلزون ، على حد تعبير لينين •

ان المعرفة النظرية تبدأ من متطلبات عملية النشاط الحياتي البشري المباشر وتنتهي اليها من خلال عملية تلبية متطلبات الممارسة ومن خلال التحقق من صحة المعارف المتحصلة أي ، من التأمل الحي الى الفكر المجرد ومن الفكر المجرد الى الممارسة ، وذلك هو طريق ديالكتيك المعرفة الحقيقة ، معرفة الواقع الموضوعي ـ كما يقول لينين •

وتعد الممارسة محكاً لاختبار المعرفة العلمية النظرية ، ومعياراً للحقيقة •

الممارسة ومعيار الحقيقة :

يقول ماركس : «ان مسألة ما إذا كانت للفكر البشري حقيقة شيئية ، ليست مسألة نظرية ، وانما هي مسألة عملية ، ففي الممارسة ينبغي على الانسان أن يثبت صحة تفكيره ، أي واقعيته وقوته ودنيويته ••» (موضوعات عن فورباخ) ويقول لينين : «ان الممارسة أرفع من المعرفة ، فليس لها ميزة الشمولية فقط بل وميزة الواقعية المباشرة ••» (الدفاتر الفلسفية) •

ويأتي العلم بالانتاج المتطور ليثبت عملياً ويومياً ، فعاليات وانجازات العلم ، «حقيقتها الشيئية» وليكشف عن المشكلات المعلقة ، كالحصول عملياً على مواد اصطناعية جديدة باستمرار يتم استخدامها في الصناعة مما يعطي دليلا مقنعاً على صحة المعرفة الكيميائية ، ويمكن سحب هذا القول على عملية التفاعل بين النظرية العلمية الاجتماعية وبين الممارسة الاجتماعية السياسية ولكن ليست النظرية العلمية وحدها هي التي يجب أن تتطور بحيث توفر امكانية استخدامها عملياً والتحقق من صحتها ، فالممارسة نفسها يجب أن ترقى الى مستوى يمكنها من أن تشكل معياراً مرموقاً ليقينية النظرية ولينين الذي أكد على أن وجهة نظر الحياة ، وجهة نظر الواقع والممارسة يجب أن تكون وجهة النظر الاولى والاساسية في نظرية المعرفة ، أكد في الوقت ذاته على نسبية معيار الممارسة وأشار الى أن الممارسة نفسها عملية تاريخية متناقضة ، متطورة باستمرار ، عملية مرهونة بالظروف الموضوعية وبحدود المكان والزمان وبموازين القوى الفعلية بين القوى الاجتماعية المتجابهة ، وبالمواصفات الملموسة للساهمين فيها وبقيادتها •••• وهذه العملية لا تكتفي بالسير وراء النظرية بحيث تبدو تجسيداً وتحققاً عملياً لها ، انها نتيجة مباشرة للتناقضات الاجتماعية الواقعية ، أي عملية جمع ديالكتيكي بين التنظيم والعفوية ، بين الفكر النظري والتلقائية •

ان الممارسة البشرية ، بصفتها عملية حية تعطي معياراً موضوعياً للحقيقة ولكن في كل حالة تاريخية معينة ، في كل لحظة لا يمكن لمعيار الحقيقة أن يثبت أو ينفي أياً من التصورات البشرية بصورة تامة ، وهذا المعيار هو من «عدم التعين» بحيث لا يسمح لمعارف الانسان أن تتحول الى «مطلق» وهو ، في الوقت ذاته ، معيار على قدر من التعين ، يتيح خوض النضال ضد كل ألوان المثالية واللاأدرية ــ كما يقول لينين ــ •

الوجودية ونظرية المعرفة

يبدو أن كل ادعاء بالمعرفة : لا بد أن يتضمن الاقرار بما هو موجود وما

هو غير موجود ، كما أن الاقرار بالواقــع هو ادعاء بالمعرفة ، وبناء على هذه العلاقة المتبادلة والارتباط الوثيق بين المشكلة المعرفية (الابستمولوجيا) ومشكلة الوجود (الانطولوجيا) يصبح القــول إن نظرية المعرفة تسبق نظرية الوجود أو العكس قولا لا معنى له وهو قول أساسي يتردد في تاريخ الفلسفة باستمرار وفي كل عصــر بحيث لم يكن من حق أي انســان أن يطرح أي سؤال قبل أن يقرر أي المشكلتين قد سبقت الاخرى ، فقــد أعطى ديكارت مشكلة المعرفة ، الاولوية فــي الجانب العقلانــي وكذلــك لوك في الجانب التجريبي ، كما أن كانط ، بحث شروط المعرفة وحدودها ومدى صحتها قبل أي موضوع آخر .

ومع ظهور الوجودية ، بدأ الشــك في شرعية ســيادة نظرية المعرفة طوال الفترة السابقــة ، لان الوجود البشــري ــ عنــد الوجودية ــ هو نقطة البدء المعترف بها . وليــس المقصود بالطبــع فكــرة الوجود البشــري بل الوجود البشري العيني الذي نتصل به مباشرة بوصفنا موجودات بشرية .

وإذن فالفلسفة تبــدأ من الوجود البشــري أي من الواقع ، ولا بد أن تكون مشكلة المعرفة تابعة لمشكلة الوجود ، تالية للوجود ، تنشأ بعد الوجود. فـ «المعرفة نوع من الوجود ينتمي الى الوجود ــ في ــ العالم» على حد تعبير هايدغر ، الذي يتساءل عما إذا لم تكن هذه العبارة قد ألغت مشكلة المعرفة ، وهكذا يرى الوجوديون أن الطريقــة المعروفة فــي تناول مشكلة المعرفة هي طريقة خاطئة ، تثير مشكلة مزيفة . ويبدأ الخطأ من افتراض كيانين منفصلين تماماً ومحاولة جمعهما : كالبــدء : ذات مفكرة وعالم مادي مثلا . كيف تخرج الذات البشرية من ذاتيتهــا خروجاً يمكنها من معرفــة العالم ؟ ، وهكذا نظر الوجوديون الى حجة ديكارت «أنا أفكــر ، إذن ، أنا موجود» باعتبارها حجة مجردة : فأنا في الاساس لســت ذاتاً مفكرة ، ولكنني أولا وقبل كل شيء ، موجود ، والوجود أوســع بما لا يقاس من التفكير وأسبق منه . لهذا يفضل الفيلسوف الوجودي أن يقلب حجة ديكارت بحيث تصبح : «أنا موجود ، إذن ، أنا أفكر» بمعنى انني موجود بصورة أتمكن فيها من تجاوز ذاتي : أي أن هذا النوع من الوجود هــو وجود ــ في العالــم أو وجود ــ مع ــ الآخرين .

وهكذا تصبح المقدمة المنطقية للحجة هنا أقل تجريداً من «أنا أفكر» لان المقدمة كل الواقع أي الواقع بكل ما فيه والواقع هذا هو المعطى الاول الذي يأتي التفكير فيما بعد لكي يكتشفه أو يعرفه ، أي أنه لم يكن واقعاً جرت إقامته بوساطة حجة معرفية من نوع «أنا أفكر ..» وحل مصطلح «أنا أفعل» محل «أنا أفكر» أي حلت الذات الفاعلة محل الذات المفكرة والفعل يتضمن التفكير فيما يتضمنه ، الذات لا توجد الا فاعلة وهي لا يمكن أن توجد مفكرة إلا لأنها فاعلة و «تكون الذات مفكرة في ذاتها ولذاتها بوصفها فاعلة» على حد تعبير جون ماكمري الذي اختار صيغة «الأنا الفاعل» بدلا من ال «أنا المفكر» كنقطة بداية للفلسفة تؤدي الى تجاوز مشكلات فلسفية عويصة كثنائية : المادة والفكر ، النفس والجسد ، الذات والعالم .

المعرفة والفهم والتاويل :

لا نجد ــ في العادة ــ في كتابات الوجوديين مناقشات منظمة لطبيعة المعرفة والفهم ، وربما كان ذلك بسبب عنايتهم الكبيرة بالوجدان والارادة والفعل ، أكثر من عنايتهم بالجانب العقلي في وجود الانسان ، حيث انهم يؤكدون ان معرفتنا ذاتها لها طابع انفعالي وان الفهم ذاته يتلون حسب الحالات المزاجية .

يقول الوجوديون بجذر مزدوج للمعرفة ، أي المعطيات الحسية من جهة ومساهمتنا الذهنية الخاصة من جهة أخرى ونحن نقوم بوساطة هذه المساهمة الذهنية بعملية تنظيم المعطيات وفقاً لصور قبلية ؛ ف «الادراك الحسي .. لا يمكن أن يكون مجرد انعكاس سلبي للواقع أو تكيفا مباشرا للمعطيات بل هو كذلك تغيير ايجابي لشكل الوجود الخارجي واكسابه معنى ..» على نحو ما يقول برديايف ، فما هو هذا الايجابي الذي يكسب الوجود معنى في عملية الفهم ؟

انه ما يدرس عند هايدغر وسارتر تحت عنوان «الاسقاط» ، على أساس أن الموجود البشري يقوم دائماً وبطبيعة الحال بعمليات اسقاط لذاته على

ما يحيط به ؛ فعمليــة الاسقاط جزء من وجــوده ، أي من خروجه المستمر عن ذاته ، وان كان هايدغر يستخدم تعبير اسقاط استخدامات غريبة :

اسقاط للذات واسقاط للوجــود واسقاط للفهــم واسقاط للامكانات وللمعنى وللعالم وللطبيعــة ... ومن المكشــوك فيه أن يكــون هايدغر قد حافظ على اتساق المعنى في كل هذه الاستخدمات ، أي المعنى العام بمعنى الطرح أو الالقاء الى الامام ... ففي عملية تجاوز الذا تيلقي الموجــود بنفسه الى الامام في امكاناته ، ويلقــي بامكاناتــه الى الامام فــي بيئته ، ويفهم البيئــة من خلال الامكانات التي يلقيهــا أو يسقطها عليها فيكــون قد أسقط المعنى ليبني عالمــا مفهوماً ، وهكذا يبدو العالم مشروعا أو نســقا من المشروعات يشكل المعطى أو المادة الخام مضمونهــا ، أما كونــه عالماً (صفــة العالمية) فموجود قبلي في اهتمامات الموجود البشري . والفهم عملي الطابع ، طابع الحياة اليومية ، ففهم العالم يعني القدرة على اجتياز مصاعبه ومشكلاته وتجنب أخطاره وربط الاشياء والاهتمامات البشــرية وجعلها في خدمــة الموجــود البشري بل وتصنيفها في مقولات وفقــا لهذا الاطار وهذا ما يمكن تسميته بالفهم العملي (تمييزا له عن الفهم النظري) الذي يتبدى ــ غالباً ــ في أنماط العمل أو الفعل ، ففي طريقة تناولنا للاشــياء أو تعاملنا معها قد نجــد الادراك العملي لشيء ما ، أصعب بكثير من الوصول الــى فهم نظري لــه . والفهم النظري لنصوص كتاب عن أصول الحكم مثــلا ، أسهل بكثيــر من اســتيعاب فن الحكم على أحد رجال السياسة والفن أو المهارة هنا ضرب أصيل وهام من الحكمة العملية التي يمكن صوغها بدقة في مجموعة مــن القضايا حيث يسقط الموجــود البشري ذاته في موقف ما بطريقة ما ، تجعله يستفيد من الامكانات التي يطرحها الموقف ، وربما لهذا السبب سميت السياسة «فن الممكن» ومــن الواضح انه لا يوجد في أي ميدان تطبيق يستحق اســم «الفن» أو «المهارة» الا ويحتوي على نظرية ضمنية أو استبصار للطريقة التــي تسير بها الامور ، ومن الواضح أيضاً انه لا توجد بالمثل نظرية خالصة ، بحته ، متحررة من كل اهتمام عملي ولهذا تكون التفرقة بين النظرية والتطبيق مسألة نسبية : رغــم أهميتها وعند الانتقال من الممارسة

الى النظرية ، فانه ينتقل من الجزئي ، الخاص ، الى العام ومن العيني الى المجرد ومن الوجود بالفعل الى ما يمكن أن يوجد وبالتالي يكون الانتقال من الحالة التي يكون فيها الاهتمام بالموجود في أعلى درجاته الى الحالة التي يقل فيها الاهتمام الى درجة يتلاشى فيها ، وعند ذلك ينتقل المرء من عملية اسقاط المقولات المرتبطة بالاهتمام الى مقولات أكثر نظرية مثل مقولات الفهم أو تصورات العلم الطبيعي •

وكما يوجد اختلاف بين الفهم النظري والفهم العملي ، يوجد كذلك اختلاف أوضح بين نظرتين الى مشكلة المعرفة : النظرة الوجودية ، والنظرة المميزة لتراث الفلسفة ، فالفهم العلمي هو بنظر التراث الفلسفي معيار ، والمقولات دلالة على بنية الفهم الاساسية ، بينما اتخذ الوجوديون من الفهم العملي معياراً لهم • وقد افترض أن الخيال هو الذي يتوسط بين شكلي الفهم ويلعب في كل منهما دوراً مختلفاً عنه في الآخر • يرى هايدغر أن الخيال والطبيعة الزمانية للانسان هما شرطا الفهم •

ويدل الحديث عن اسقاط المعاني أيضاً على أن أي نوع من الفهم لا بد أن يشتمل على فعل من أفعال التأويل ، وما يبدو أمامنا ، نراه أو نسمعه بصفته «شيئاً» نرى بقعة اللون في السماء مبنى أو قطيعا من الخراف ونسمع صوتا على انه صوت محرك معين ، ••• فتحديد المعاني يدل على أن لدينا إطاراً مرجعياً نضع فيه الموضوعات المختلفة التي نلتقيها في خلال تجربتنا • والموجود البشري يميل دائماً الى ضم كل شيء الى عالمه ؛ ولكن من الملاحظ أن هناك عوالم كثيرة ؛ لذلك نزعم أن هناك — بالمقابل — طرقاً كثيرة للفهم وليس فقط العملية والنظرية ، بل يمكن القول أيضاً بفهم ينتمي الى المؤرخ وفهم ينتمي الى الفنان، والى اللاهوتي و ••• وكل فهم يشتمل على فهم مسبق أو طريقة في النظر الى الاشياء أو تصورها وفقاً لما يتضمنه من نقل تأويلي ، فالفهم النقدي مثلا هو البحث في الحد الذي تكون معه مقولات الفهم المسبق كافية لادراك مضمون التجربة وتفسير هذا المضمون ، وذلك حين يصبح الفهم المسبق

موضوعاً للبحث • وهنا لا بد أن يكون للفهم النقدي دور فعال متبادل بين المقولات التي تفسّر وبين المعطيات الفعلية للتجربة •

وحين يجري الحديث عن المعرفة ، فذلك يعني الوصول الى درجة كافية من الفهم تضمن لنا حداً معقولاً من اليقين بالنتائج التي يصل اليها فهمنا ، إذ ربما لا نصل الى الفهم المطلق أبداً • ولكننا نستخدم فعل «يعرف» بحرية أكثر مما يجب وإن كان الاستخدام العادي لهذا الفعل يسمح لنا بالحديث عن «المعرفة» حتى حين لا نكون قد وصلنا الى يقين مطلق والسؤال الآن هو كيف يمكننا أن نعرف اننا نعرف ؟•

انواع المعرفة ودرجاتها :

عرفنا أن هناك تمييزا بين معرفة نظرية ومعرفة عملية ، ولكن هناك تفرقة أهم وأعمق بين معرفة واقعية معينة ومعرفة شخص ما ، هذا بالاضافة الى أن معرفة الموجود البشري لذاته هي نوع آخر وهام من أنواع المعرفة •

ويجري ، في العادة ، اختيار طريقة معينة من طرق المعرفة ، عند بحث نظرية المعرفة ، لتكون انموذجاً ، يقاس عليه ، وقد اختيرت المعرفة الرياضية في الماضي ، لتمثل ذلك الانموذج لما تمتاز به من يقين لا يتوافر في أية معرفة ممكنة في أي مجال من مجالات البحث • وان كان بعض الفلاسفة يفسر منشأ اليقين في المعرفة الرياضية تفسيرا ليس في صالحها ، حين يرجعه الى أنها في طابعها ، تحصيل حاصل ، أما في الوقت الحاضر ، فقد أصبحت العلوم الطبيعية هي مصدر ذلك المعيار الذي نقيس به ما نسميه معرفة ، لانها تزودنا بالتجربة التي تفتقر اليها الرياضيات نفسها ، ولكن عندما يجري تطبيق التصورات الرياضية على موضوعات العلوم التجريبية ، فإن هذه العلوم تستطيع الوصول الى ذلك القدر من الدقة واليقين اللازمين لما نعدّه «معرفة» •

أما عند الوجوديين ، فإن نموذج المعرفة الوجودي هو المعرفة بالاشخاص وليس المعرفة الموضوعية بالوقائع التجريبية ، وحين تكون المعرفة ، معرفة بالاشخاص فإنها لا بد أن تكون معرفة ذاتية أو معرفة استبطان للذات ، وإما

معرفة بالآخرين ، نحصل عليها حين نلتقي بهم ، ويزعمون أن معرفة الموجود البشري بذاته ــ بمعنى ما ــ هي التي تزعم قدرا من اليقين لا يمكن الحصول عليه بطريقة أخرى حيث يكون لدى المرء ادراك مباشر ووعي باطني ، على الرغم من أن معرفة الذات أو معرفة الناس بصورة عامة هي أكثر أنواع المعرفة صعوبة من حيث تحصيلها • بسبب ذلك القدر الكبير من الغموض الذي تحمله ، في حالة تحصيلها قياسا بما هو معروف من خلال مناهج العلوم الطبيعية •

يقول الوجوديون إن المعرفة التي تتخذون منها نموذجاً هي ذلك الضرب الذي يتسم بالمشاركة ، فنحن لا نصل اليها بوساطة ملاحظة ما هو خارج أنفسنا بل بوساطة انغماسنا في ذلك الذي نعرفه ، ومن الواضح انه حين يعرف الموجود البشري ذاته تتحقق لديه تلك المشاركة • ولكن هذا الكلام يصدق أيضاً على حالة معرفتنا بشخص آخر حيث يتحقق نوع من التبادل والاخذ والعطاء ، فنحن حين نعرف شخصاً آخر لا نكتفي بأن نلاحظه ببساطة ، بل ان معرفتنا به تأخذ في النمو كلما ترك نفسه تعرف لنا • ونحن بدورنا حين نترك أنفسنا نعرف بوساطة اننا نعرف شخصا ما معرفة جيدة ، عند ذلك يكون التبادل أو المشاركة التي يشارك فيها كل شخص في وجود الآخر قد استمرت لبعض الوقت ومن ثم تحقق الفهم العميق •

وإذ يؤكد الوجوديون على أهمية المشاركة في فعل المعرفة فإنهم ينتقدون المعرفة التي يسعى فيها العارف الى الانفصال عن المعروف لكي يستطيع تفحصه بطريقة خارجية حيث يكون الهدف هنا الوصول الى الموضوعية ، فالموضوع هو ذلك الذي يقف في مواجهتي بحيث تقف الذات والموضوع وجها لوجه ويكون كل منهما خارجياً بالنسبة للآخر ، ولا يعني ذلك أن الوجودية لا تعترف بقيمة ذلك النوع من المعرفة ، على الرغم من الحالات التي ظهرت فيها الوجودية بمظهر العداء للعلم ، ولكن اعتقاداتهم ربما تكون مشروعة في الحالات التي يمتد فيها الموقف المجرد الذي قد يناسب علوما معينة دون غيرها، ليشمل بغير تمييز مجالات أخرى وحين يقال إن المعرفة «الموضوعية» المتحصلة

بهذه الطريقة هي وحدها التي تكون معرفة ، وينصب الاحتجاج الوجودي بصفة خاصة عندما يكون الانسان نفسه هو موضوع الدراسة ، ويتفق الوجوديون على ان معرفة الانسان لا ترد الى معرفة عامة عن الوقائع التجريبية ويؤكدون في ذلك على أولوية المعرفة البشرية أي المعرفة الوجودية ولكنهم يختلفون بشكل واضح بعد ذلك في الطريقة التي يعبرون بها عن ذلك . فكارل ياسبرز مثلا ، إذ يؤكد على أن معرفتنا كلها تتخذ شكل «ذات - موضوع» يعترف أيضا بأهمية «الشامل» الذي لا يكون هو نفسه موضوعاً لكنا نكون على وعي به بوصفه المجال الاوسع الذي يشمل الذات والموضوع .

ويشمل الوجود في ذاته الذي يحيط بنا والوجود الذي نكون عليه ولكي ندرك الشامل لابد أن تتحرر من العلاقة الموضوعية الضيقة مع بيئتنا وتتجاوز الهوة القائمة بين الذات والموضوع عن طريق المشاركة . يقول بردياييف ان «التموضع» ليس مقطوع الصلة بسقوط الانسان ، ويقول ليفي بريل ان تفكير الانسان في مراحله الاولى لم يتموضع ، بل ظل متحداً مع ما يعرفه طبقا «لقانون المشاركة» لكن هذه المشاركة قد تحطمت ، وصاحب يقظة العقل تقسيم واغتراب ، فقد كان على الانسان أن يجتاز مرحلة يخضع فيها عقله للنقد قبل أن يصل الى التموضع الذي هو قدَر الروح في هذا العالم .

تقدم الوجودية تأويلا فتنتقل من المعرفة بوصفها تموضعاً الى المعرفة بوصفها مشاركة واتحاداً مع الموضوع والدخول معه في علاقة تعاون ، يرى «ماكلوهان» اننا نصل في عصر الكهرباء الجديد الى نهاية التفتيت وندخل في عصر سوف يصبح فيه الوعي الاسطوري هاما مرة أخرى ؛ وعلينا أن نلاحظ أن الوجودية لا تفرق بصورة حاسمة بين المعرفة والوجدان والارادة . فهم يؤكدون أن للمعرفة خاصة الانفعال والصراع كما يؤكدون أن فكرة الوجود البشري تلغي فكرة الملكات ، القديمة في علم النفس .

الحقيقة :

النظرة التقليدية الى الحقيقة هي التي تقول إن الحقيقة اتفاق بين المضمون

(الحكم أو الفكرة) وبين الواقعة الموجودة في العالم الخارجي التي تمثلها الفكرة أو الحكم ، غير أن الوجودية ترفض هذا التصور التقليدي للحقيقة لانه يصف نوعاً من المعرفة الـذي كان الفهم المجرد المتموضـع يهدف الى وصوله • لكن هناك ضرب من الحقيقة أكثر أصالة من ذلك ينتمي الى الوجود العيني البشري•

ونحـن نفهم من احتجـاج كيركجارد علـى ما يعتقد أنه تجريد للحقيقة «الموضوعية» ان تمام الحقيقة يتضمن جوّانيتها ، فهي ليست شيئا غير شخصي يمكن أن يوضع في قضايا بل هي شيء يتم امتلاكه داخلياً ، فهو يقول : «عندما تثار مشكلة الحقيقـة بطريقة موضوعيـة يتجه الفكر مباشرة وموضوعياً نحو الحقيقة بوصفها موضوعاً يرتبط به الشخص العارف ، وعندما يكون الموضوع الذي يرتبط به الشخص العارف هو الحقيقة وحدها ، فإن الذات في هذه الحالة فقط تعدّ مالكة الحقيقة • أما عندما تثار مشـكلة الحقيقة من الناحية الذاتية فإن الفكر يتجه ذاتياً الى طبيعة العلاقـة التي يكوّنهـا الفرد ، فإذا كانت هذه العلاقة من النوع الحقيقي وحده ، كـان الفرد في هذه الحالة مالكاً للحقيقة • حتى حين يكون الشيء الذي يرتبط به على هذا النحـو غـير حقيقـي» • والمقصود هنا ان الحقيقة بأكمل معنـى لها تخرج من العمق الجوّاني للوجود البشري ، وهي تضرب جذورها في انفتاح هذا الوجود • وإذا كان كيركجارد قد وصف بالفردية المفرطة ، فان فلاسفة وجوديين آخرين (بردايف ومارسيل) يؤكـدون أن الحقيقـة لها باستمرار بعد شـخصي • وقد كشف هايدغر عن العلاقة بين الحقيقة والحريـة وتفتح الوجـود البشري ، بقوله ان المرء يمتلك الحقيقة بمقدار ما يكـون حراً ويكـون حرا بمقدار ما يكـون منفتحاً على الاشياء على النحو الذي تكون عليه تلك الاشياء وينفتح على الاشياء على نحو ما هي عليه بمقدار ما يتركها لتكون ما هي عليه ، بحيث لا يعيد تشكيلها وانما يشارك في انفتاحهـا فقط ، وهايدغر شـديد الاعجاب على ما يبدو بالتصور اليوناني للحقيقـة بوصفهـا «لا تحجّبـاً» أو «لا اختباء» بمعنى أن الحقيقة «تكون أو تحدث أو تتحقق» عندما لا تكون هناك أية حجب تمنع ظهور الاشياء في تفتحها • ولكن هذا يتضمن أن الحقيقة تضرب جذورها في الوجود البشري•

المتعين وفي الذاتية ، لان الوجود المتعين هو الضوء في غتمة الوجود والانسان هو المكان الذي يحدث فيه الانفتاح وبالتالي فهو يوجد في الحقيقة أو في لا حقيقة الاختباء بفضل واقعة ، أنه يوجد خارج ذاته .

التفكير :

التفكير هو النشاط الذي نصل بوساطته الى المعرفة ، وتجسده اللغة ، وهو من المسائل التي يختلف فيها الوجوديون مع معظم تاريخ الفلسفة الذي كان في الغالب يذهب الى أن الفكر والواقع شيء واحد ، وقد ظل هذ التراث مسيطرا على الفلسفة حيث وجد تعبيره النسقي في فلسفة هيجل التي تقول إن ما هو واقعي عقلي فهو فكر مطلق يفكر في ذاته ، وقد انصب احتجاج الوجودية بل احتجاج كيركجارد على فلسفة هيجل هذه ، ذاهبا الى أن التفكير والوجود أو الفكر والواقع ليسا شيئاً واحداً بل ان الواقع هو الذي يفجر التفكير . ولا بد في البداية من القول إن كيركجارد قد انتقد «الفكر المجرد» لانه يمثل الفكر من منظور أزلي يتجاهل الزماني والعيني كما يتجاهل المسار الوجودي وأزمة الموجود الفرد التي ترجع الى انه مركب من الزماني والازلي والى أنه قائم في قلب الوجود . وقد ركز كيركجارد في نقده على القول إن الفكر يفصلنا عن الواقع وإن عالمه ليس عالم الوجود الحقيقي ، وقد فُسّر ذلك على أنه هجوم على الفكر بصفة عامة بالاستناد الى عبارات متطرفة قالها كيركجارد وانا مونو وآخرون تدعو الى التخلي عن الفكر واحلال الوجدان والارادة محله، كما دافع بعضهم عن الوجودية بالقول إن الوجودية لا تسير في اتجاه التخلي عن الفكر بل في اتجاه الدعوة الى أن للفكر أشكالا متعددة . فالفكر المجرد الذي انتقدته الوجودية (كيركجارد) يفشل في تحقيق هدفه لانه يسعى الى فرض نمط دقيق على الواقع ، يكذبه الوجود الفعلي ، ومشكلة الفكر لا تكمن في كونه فكراً بل في كونه فكرا مجردا وليس فكرا جدلياً ، على نحو ما يفهم كيركجارد لفظ «الجدل» . وهكذا يطور هو نفسه فكرة المفارقة ، فالمفارقة ليست تناقضاً صريحا يمكن أن يعدّ رفضا للفكر ، بل ان المفارقة توحد بين

المتناقضات ولكن ليس باذابتها في بنية عقلية بل بترك العقل والمفارقة ليتصالحا في الايمان ، «فالعقل والمفارقة يتقابلان مقابلة سعيدة في اللحظة ، عندما يتنحى العقل ويخلـي مكانه لتظهـر المفارقة ، والكيـان الثالث الذي يتحقق فيه هذا الاتحاد ... هو ذلك الانفعال الطاغي السعيد الذي سوف نطلق عليه اسماً ، رغم ان التسمية لا تهم كثيراً ، هذا الانفعـال الطاغي هو الـذي سوف نسميه بالايمان» .

وهكذا يقترب كيركجارد من اعتنـاق اللاعقلانية اقتراباً شديداً يثير رد فعل الوجوديين الآخريـن ، فياسبرز مثـلا الذي قد يتفق مع كيركجارد في أن الواقع يجاوز العقل ، الا انه لا يرى أي انفصال بينهما بل ربما رأى نوعاً من التطابق بين تصوراتنا وبين الواقـع ، فكلها موجودة ضمن «الشامل» ولكننا نلاحظ أن «الشامل» في إطار هذه النظرة وكأنه يقوم بمهمة المفارقة التي تحدث عنها كيركجارد ، لو لا أن ياسبرز يصرح بارتيابه في اللاعقلانية والرومنتيكية والانفعالية ، التي عرف القرن العشرون أحد مظاهرهـا المرعبة في النازية . اما «هايدغر» فيقول إن هناك ضرباً من التفكير هو أساسي للموجود البشري وهو إذ يفرق بين مسـتويات متنوعة من التفكيـر ، يرفض «التفكير الحسابي» ولا يعده فكـراً على الاطـلاق ، لان مثل هـذا التفكير ، تقـوم به اليوم الآلات والكمبيوتر بدقة كاملة .

«اننا نصل الى مايعنيه التفكير عندمـا نحاول نحن أنفسنا أن نفكر» لكن التفكير الذي يسميه هايدغـر «التفكير الاصلـي» أو «التفكيـر الجوهري» لا يتغلغل في الوجود البشـري وحسب بل يتغلغل فيـه الوجود العام أيضاً ، بمعنى انه استجابتنا للوجود ومعايشتنا التأملية للواقع ، فالفكر هنا ، لا يكوّن الواقع ، بل ان الوجود يعبر عن نفسه في ذلك الشيء اسمه فكر ، وهو تفكير ماهوي أساسي لا علاقة له بالطابع الايجابي العملي للتفكير الحسابي ، انه على العكس سلبي متقبل .

تلك بعض الملاحظات عن الفهم الوجودي للتفكير ، وهي ملاحظات أثارت مشكلة في المنطـق ، كما أثـارت بطريقة جديـدة مشـكلة «اللاعقلانية» في

الوجودية ، وتثير مشكلة ما إذا كان من حق الوجودية ان تزعم بأنها فلسفة فالمنطق يزودنا قبل كل شيء بقواعد للتفكير ، وإذا كانت هذه القواعد لا تراعى ، فكيف يمكن ،بعد ذلك ، أن الناس ما زالوا يفكرون ، أو أن نتاج تفكيرهم المزعوم يمكن أن يسمى فلسفة ، فنحن مهما توقعنا من الفيلسوف فلا نتوقع منه أن لا يكون منطقياً ، فاذا تخلى عن المنطق أفلا يعني ذلك أنه تخلى عن الفلسفة ؟

يقول هايدغر : ان فكرة المنطق تذوب في دوامة بحث أكثر منها أصالة ، ولكن كيف يمكن أن يكون هناك بحث أكثر أصالة وهو يستغني عن المنطق ؟، ثم كيف يمكن أن يكون مثل هذا البحث الذي يستغني عن المنطق بحثاً فلسفياً ؟ الجواب هو انه مثلما توجد أنماط متعددة أو مستويات مختلفة من التفكير ، فهناك ضروب كثيرة من المنطق ، وقد سيطر ضرب واحد من المنطق على الفلسفة التقليدية... وقد آن الاوان لتحطيم هذا الطغيان والاعتراف بأن هناك فلسفات أو طرقا مختلفة من التفلسف لها منطقها الخاص ، فهناك ضروب متعددة من الالعاب ولكل لعبة قواعدها الخاصة اننا ، حتى في حال عدم اتفاقنا مع النقاد الذين يذهبون الى أن الوجوديين من نمط كيركجارد واناموتو وهايدغر ... قد تخلو عن الفلسفة والمنطق ، بل وحتى عن التفكير نفسه ، لا بد من الاعتراف بأن تفكيرهم محوط دائماً بخطر ان يتحول الى فكر غير منظم يحل فيه الانفعال والاقتناع الشخصي محل البرهان حيث ينظر فيه الى الغموض بصفته عمقاً . فعلى الفلاسفة الوجوديين الذين يزعمون انهم تجاوزوا الانماط التقليدية للفكر وللمنطق أن يتكرموا ويخبرونا بوضوح عن فكرهم وعن منطقهم البديل .

اللغة والفكر :

قد تكون هناك أنماط من التفكير التأملي الذي لا يحتاج الى كلمات إذ تحدث بعض الوجوديين بكثير من الاجلال والتقدير عن صاحب الجلالة الصمت ولكن الصمت من هذا النوع لا يأتي الا بعد كلام ؛ بل نحن نصل الى هذا الصمت بالمضي في الفكر وفي الكلام الى أقصى حد حتى ينقلبا الى صمت ــ على

طريقة ياسبرز ولكن بغض النظر عن مثل هذه الحالة الاستثنائية ، فإن كل تفكير يتضمن لغة ، ومن خلال اللغة وعن طريقها ، يصبح الفكر محدداً بوضوح ، كما يصبح عاما وشائعاً في متناول الآخرين •

يهتم الوجوديون باللغة بوصفها ظاهرة بشرية ، أكثر من اهتمامهم ببنيتها الداخلية أو بعلاقتها بشيء ما ، أو بتركيبها المنطقي أو بالطريقة التي ترتبط فيها اللغة بالعالم ••• وكيف يمكن أن يكون للقضايا معنى ، فكل هذه الامور من اختصاص الفلاسفة التحليليين المنطقيين واهتماماتهم • فالوجوديون يركزون اهتماماتهم على الكلمة المنطوقة ، أي على الحديث بصفته ظاهرة بشرية كاملة ، فهم يهتمون مثلا بنبرة الصوت وتعبيرات الوجه وما الى ذلك مما لا يهتم به المنطق ، فهذه الامور تنتمي الى الواقع اللغوي الذي يضيع عندما تحل الكلمة المطبوعة أو المكتوبة محل الحديث • فالعناصر الوجودية أو البشرية ، موجودة وحاضرة دائماً في اللغة ، بغض النظر عن كونها أقل وضوحاً في بعض الاحيان • كالصيغ الرياضية في الكتاب المدرسي مثلا حيث يخفت فيها الطابع الوجودي أو الشخصي الى درجة تقرب من الصفر وذلك بعكس الكلام السياسي الذي لا بد أن تبدو فيه الجوانب الشخصية للغة واضحة كل الوضوح • أما التمييز المعتاد بين اللغة الاخبارية واللغة التعبيرية أو الانفعالية ، فهو برأي الوجوديين تمييز ساذج لان لغتنا هي عبارة عن ظاهرة يمتزج فيها النوعان دائما الى درجة انه قد لا توجد لغة غير شخصية فكل لغة هي لغة شخص ما ، تنبع من انسان ناطق ، فليس هناك أكثر بشرية من اللغة حتى حين تكون اللغة مجردة ، وكذلك فإن كل لغة فانما هي لغة موجهة الى شخص ما حتى حين تتحدث الى أنفسنا، فمن الوظائف الاساسية للغة هي تحقيق الاتصال • والدراسات الوجودية للغة لا تتم الا في سياق الوجود مع الآخرين • حتى الكلمات الاولية : «أنا» و «هو» و «أنت» ليست — على حد تعبير «بوبير» كلمات منعزلة ، بل هي كلمات مركبة تتضمن في أحشائها وجودنا — مع — الآخرين ، انها كلمات تجلب معها الوجود عندما تقال •و لا يكون الكلام ممكناً بوساطة علاقة بالآخر ، سابقة على الوجود ، بل الكلام هو الذي يخلق بالفعل هذه العلاقة • واللغة

ـ على حد تعبير سارتر ـ ليست ظاهرة تضاف الى الوجود من أجل الآخرين بل هي وجود من أجل الآخرين • وفي حديث له عن الغواية أوالاغراء يقول : لكي أجعل الآخر يحبني لا بد أن أجعل من نفسي أمامه موضوع اغراء ، أعني موضوعاً يسحره ويفتنه وأنا لا احقق ذلك الا عن طريق اللغة بأوسع معانيها • ولكن أي تفسير واقعي للغة لابد أن يأخذ بعين الاعتبار ازدواج الدلالة ، فكما تكون اللغة أداة توصيل ، فإنها يمكن أنتكون وسيلة خداع، وهنا نضطر للبحث عن المعايير التي تمكننا من الحكم على نزاهة اللغة ، وهنا نجد أمامنا ما يسميه هايدغر بالكشف أو اللاتحجب ، فاللغة تترك ما تتحدث عنه يظهر ويترى على أنه ما هو موجود وتنجح اللغة في تحقيق الاتصال إذا أثارت أمام شخصين أو أكثر وجودهما في العالم وإذا ما جعلت كلا منهم يرى ما يراه الآخر ••• أما كيركجارد فيقول : «يا لها من سخرية أن يحط الانسان من نفسه عن طريق الكلام •• ويصبح ثرثاراً» والثرثرة ـ عند هايدغر ـ هي ذلك النوع من الحديث الذي لا يوصل الى شيء ولا يكشف عن الكائنات على نحو ما هي عليه •• وظاهرة الثرثرة أو الحديث غير الاصيل تفسر عداء الوجوديين للدغمائية وللآراء التي تم قبولها بيسر بسبب السلطة أو بسبب تاريخها الطويل في التراث ، ففي هذه الحالات تنحرف اللغة عن وظيفتها الحقيقية حين يتم تداول الكلمات لزمن طويل بوصفها كلمات وحسب ••• ولهذا يفضل الوجوديون العودة الى المنابع ومعرفة الطريقة التي توجد بها الاشياء • لا ما يقال إنها توجد عليه • أي ننقد التراث دون أن نحل محله •

ان الفهم الوجودي للانسان بوصفه الموجود الذي يجاوز ذاته باستمرار ، يؤدي الى رفض فكرة قبول حدود لمايمكن أن نقوله أو نفكر فيه بطريقة ذات مغزى ، وهم يعتقدون أن أحد التحديات التي تواجه وجود الموجود البشري هو انه يواجه فرصة اتخاذ القرار فيما ينبغي عليه ان يفكر فيه • الانسان يعبر عن نفسه في اللغة ولكنه يعرف ان طبيعته نفسها تكمن في تجاوز ذاته ، في الخروج وتجاوز الحدود ، حدود أي وضع يجد نفسه فيه • وهناك طرق شتى لدى الفلاسفة لازاحة الحدود للفكر أو اللغة ، لن نتعرض لها هنا ، ولكننا

نكتفي بالاشارة الى أن رأي هايدغر في مؤلفاته المبكرة عن اللغة أو الحديث قد مثل وجهة النظر النموذجيـة للوجوديين ، أي حين ذهب الى أن اللغة هي امكانية أساسية للوجود تنتمي الى الوجود البشري ، ولكنه (هايدغر) قد ابتعد فيما بعد ، عن الجوانب البشرية والوجوديـة للغة حين ذهب الى أن الانسان لم يخترع اللغـة ولم يكـن في استطاعتـه أن يخترعهـا ، فقبل أن يكون في استطاعته أن يتكلم ، كان لا بد له أن يواجه الوجود ، فاللغة هي مقر الوجود، ولكن دون أن يعني ذلك تطبيق الصورة المألوفـة للمقر أو للمسكن أو للبيت على الوجود ، لان تفكيرنا في ماهية الوجود ـ كما يقول هايدغر ـ هو الذي يتيح لنا في النهاية الوصول الـى فكرة المقر أو المسكن ، فليست اللغة مسكناً للوجود وحسب بل انها تتخذ تدريجياً الطابع والوظائف التي كانت تنسب من قبل الى الوجود ذاته ، ولهذا قيل عن هايدغر إنه يسير في اتجاه صوفية الكلمة، وفي الوقت الذي عد بعضهم أن دراسة هايدغر الفينومينولوجية للكلمات بصفتها مفاتيح لمعنى الوجـود مفيدة ، نجـد ان بعض النقاد يذهبون الى أن حججه المستندة الى الاشتقاق اللغوي للكلمات هـي أضعف أجزاء فلسفته على أساس انها تسمح بمزيد من الاستخدامات المعتمة والرمزية للكلام ، وإذا كانت كل لغة هي مسكن للوجود ، فلا بـد أن يحـدث فيها لون مـن الكشف عن طابع الوجود .

أما كارل ياسبرز الذي شغلته مشكلة علاقة اللغة بسر الوجود الغامض فقد حدد مستويات للفكر واللغة كما يلـي : يتم وصف الظاهر ويتم التفكير فيه بوساطة التصـورات . وتنقـل الاشارات ما أكونـه وما يمكن أن أكونه . أما الواقع المفارق، فيتبدى في شفرات (وتدل الشفرة على لغة الواقع ..) وبوساطة هذه اللغة تتصور التعالـي على أنه كيان معقـول من نوع ما «ما لم تظل اللغة لا متناهية مغلقة ، سريعة الزوال ، فسـوف يكون تموضـع التعالي خرافياً ، والحق ان معنى الخرافة انما هو أن تجعل التعالي موضوعاً» وأمثلة الشفرات التي ترتبط بالتعالي ـ عند ياسبرز ـ هـي : الاله المشخص ، الاله الواحد ، الاله المتجسد .. لكـن أياً منهـا لا يصور التعالـي عقلياً ولا يقدم لنا فكرة

حرفية عنه ، فهل للشفرات مضمون معرفي ؟ ، إن ياسبرز يرفض ذلك طبعا لان كل معرفة ــ عنده ــ لا بــد أن تتخذ شــكل الذات ــ الموضوع والشفرات لا تقدم لنا معرفــة بهذا المعنى ، ولكنهــا ليست رمــوزا فارغة لا علاقة لها بالتعالي ، وإذا كانت الشفرات تعجز عن تصوير أو تموضع التعالي فإنها توحي بفكرة ما عن التعالي • انه يقــودنا الى الحــدود القصوى للفكر بايمانه باننا نستطيع أن نتجاوز الشفرات ذاتها ، بايمانه بتلك «المفارقة» المثيرة للغة التي تنهي اللغة • ويقودنا بالتالي الــى محاولة التفكير فيما لا يمكن التفكــير فيه ، انــه يتحدث كثيراً عن الاستكشافات التأمليــة للمتصوفــة ، ويبدي اعجاباً شديداً [illegible]

الميتافيزيقا الوجودية

يختلف الاهتمام بالميتافيزيقا من تاريخية الى أخرى ، بين الاهتمام الشديد والواضح بمشكلة الحقيقة النهائية وبين تجاهل الميتافيزيقا أو تحريمها أو حتى اعلان استحالة التفكير في الموضوع ولكن من المشكوك فيه أن يكون تحريم الميتافيزيقا جاداً لان اولئك الذين ينكرون الميتافيزيقا يمارسون ميتافيزيقا خاصة بهم . وعلى العموم ، يمكن أن تعدّ الميتافيزيقا النظرية التقليدية محاولة لتوسيع نطاق العقل بحيث يتجاوز الظواهر التجريبية في العالم بغية ادراك حقيقة ، من المفترض أنها تعلو على الحس وتكمن خلف الظواهر وذلك هو أكثر طموحاً ، ذلك هو النوع الذي انتقده كل من كانط وهيوم ، والذي أصبح بعدهما موضوعاً سيء السمعة عند الكثيرين .

أما تلك الانواع من الميتافيزيقا التيأخذت على عاتقها وصف أكثر المقولات عمومية وكشف أعم شروط التجربة فهي من الانواع المتواضعة التي سلم مفكرون امكان قيام ميتافيزيقا ، بوجودها ، وقد استخدم كانط ــ على الرغم من انتقاداته العقلية للميتافيزيقا ــ تعبير الميتافيزيقا للدلالة على استطلاعاته للشروط العامة للتجربة .

ويميل الوجوديون الى عدم الثقة بالميتافيزيقا النظرية بوصفها ممارسة عقلية تحلق في آفاق بعيدة جدا ، فهم ــ أو بعضهم على الاقل ــ ينكرون على الفكر قدرته على إدراك الحقائق العينية للوجود البشري وينكرون بالتالي امكان تنظيمها في مذهب عقلي ، دون أن يعني ذلك ، ان الوجوديين ينكرون كل ميتافيزيقا ، فمجرد وضع الوجود البشري في المكان الاول من اهتمامات الوجوديين يثير أسئلة ميتافيزيقية طالما أن الوجودي ينكر ان يكون الوجود ظاهرة تجريبية يمكن أن تتموضع . وسبر أغوار الوجود الذي يعني بالنسبة لهم هاوية أو علواً ، يعني الانغماس في نوع ما من الميتافيزيقا .

وطالما أن الموجود البشري لا يمكن تجريده من بيئته ، فإن السؤال عن الانسان هو في الوقت نفسه سؤال عن العالم والزمان والتاريخ وعلاقة الانسان

بكل ذلك • وإذا استخدم الوجوديون تعبير الميتافيزيقا بشكل صريح فانهم يقصدون تلك الاجزاء من فلسفتهم التي تناقش أسئلة عامة حول مكانة الانسان في العالم ، الا أن أغلبهم يتجنبون استخدام هذا التعبير أو يرفضونه ويستبدلون لفظ «انطولوجيا» به باستثناء «بردياييف» الذي يستخدم اللفظ عامداً ، ويسميه ميتافيزيقا «الذات» مقابل ميتافيزيقا «الموضوع» وميتافيزيقا بردياييف تكمن في الذات وتخلق القيم الروحية وتقوم بفعل متعال لا في الموضوع بل في أعماقه الخاصة التي تكشف عن ذاتها ، والميتافيزيقا بالمعنى الذي يقصده ، حتمية لان الموجود البشري لا يستنفده الوصف التجريبي الموضوعي لان له أبعاداً لا يمكن استطلاعها الا ببحث ميتافيزيقي •

أما هايدغر ، فلم يكن في بداية كتاباته يميز بين «الانطولوجيا» و «الميتافيزيقا» وقد عدّت دراسته للموجود البشري وسيلة للوصول الى معنى الوجود ، وقدبحث مشكلة العدم كمثال يوضح به المشكلة الميتافيزيقية لكنه فيما بعد ميز بين الانطولوجيا والميتافيزيقا وتحدث عن «قهر» الميتافيزيقا وفسر الميتافيزيقا بأنها اهتمام بالموجودات بدلا من الوجود ، أما ياسبرز فقد كره اسمي الميتافيزيقا والانطولوجيا ولكن من المؤكد أن ما يسميه «الانطولوجيا الشاملة» هو الميتافيزيقا الخاصة بياسبرز فقط ، انه «انطولوجيا شاملة لمصدر الذات والموضوع ولعلاقاتهما المتبادلة» ان الشامل ، إذن ، هو موضوع الانطولوجيا الشاملة ، ولان الشامل هو هكذا ، فمن الواضح انه لا يمكن أن يكون موضوعاً للدراسة ، وليس من العسير ان يجد الباحث عند الفلاسفة الوجوديين على ميتافيزيقا أو انطولوجيا من هذا النمط ، لهذا قيل في تعليق على الوجودية : «ان الحركة التي بدأت كهجوم عنيف على الميتافيزيقا الهيجلية ، هي حركة ميتافيزيقية بمعنى آخر لانها أنزلت العقلانية التصورية السائدة عن مكانتها لصالح رؤية «وجودية» تعطي الاهمية الكبرى لشهادة التجربة العاطفية كطريق يدفع الانسان نحو وعي جديد بالوجود ••»

فلنأخذ فلسفة كارل ياسبرز كمثل عيني للتعرف على طبيعة الميتافيزيقا الوجودية وتقويم ادعاءاتها ، ولنأخذ بالتحديد ما يسميه هو «الانطولوجيا

الشاملة» لانها تتضمن من الملامح ما ينطبق علـــى الشكل العام لاية ميتافيزيقا وجودية• يرى ياسبرز أن «الموقف الحدي» هو النقطة التي تنتقل عندها مشكلات الوجود الفردي الى مشكلات أوسع ، والموقف الحدي هو الموقف الذي يصل فيه الموجــود البشري الــى حدود وجوده التي قــد تكون الموت أو الذنب أو المعاناة •• في الموقف الحدي «ينهار» الموجود أو «يتحطم» وتصبح الطرق التي يفهم بها عالمه ويتكيف بوساطتها معه ، غير كافية ، ومع ذلك فإن الموجود في الموقف الحدي يدرك أن وجوده منحة من «المتعالـــي» وهو ادراك يشبه تجربة اللطف الالهي في الديـــن ، أي ان الموقف الحـــدي هو موقف تحطيم وتحرير للانسان بآن معاً ، لانه يتيـــح للانسان أن يغـــدو انسانا بالمعنى الكامل ، لان حرية الانسان لا تنفصم عن وعيه بطبيعته المتناهية ، وحين يعي الانسان المتعالي أو اللامتناهي الذي يقابل تناهيه الخاص ، فانـــه يجاوز هذا التناهي ويتجه الى أصل مختلف عن ذلك الذي يكشفه له العلم في وجوده المتناهي •

ولنقل إن ذلك المتعالي الذي يواجه الانسان عنـــد حدود وجوده ، يناظر الرب ، ولكن إذا كان لـــدى الموجود تصـــور محدد للرب ، كأن يكون رباً شخصياً مثلا ، فإن ذلك التصور لن يكون أكثر مـــن شفرة المتعالي ، وهكذا لا يكون الرب والمتعالي شيئاً واحداً ، المتعالي لا يمكن التفكير فيه ، ولا يمكن أن يصبـــح موضوعاً للفكر لانـــه ينتمي الـــى الشامل الذي يأتي قبل الذات والموضوع انه «الازلي والباقي ، والثابت والمنبع والشامل لكل شامل ، لايمكن تصوره ولا إدراكه بالفكر ، وعندما نصفه بمقولات مثل الوجود ، والسبب ، والاصل،والازلية،والفناءواللافناء،عندما نطلق عليه شفرات المقولاتهذه،نكون قد فقدناه بالفعل» ثم يقول : «ان المتعالي ليس شفرة ولكنه شيء نرتبط به بواسطة لغة الشفرة ، شيء لا يمكن التفكير به ولكن لا بد لنا مع ذلك أن نفكر فيه ، هو وجود بقدر ما هو عدم» والمهم هنا ، هل نحن ازاء معرفة أم لا ؟

إن الاجابة مرهونة باستعدادنا لتحديد المعرفة تحديداً واسعاً ، إذ لا توجد هنا معرفة تصورية ، لا يوجد شيء يمكن البرهنة عليه ، وياسبرز لا يعترف بأن المسألة كلها مسألة مشاعر ذاتية ، لان الشفرات تشير الى حقيقة واقعية تجاوزنا،

ومثل هذا الطريق الذي سلكه ياسبرز يمكن أن نلتقي فيه أو في ما هو شبيه به عند وجوديين آخرين مـن نمط «هايدغر» فـي كتابه «ما الميتافيزيقا ؟» الذي يصف فيه ما يشبه الموقف الحدي عند ياسبرز ، فالذات تصبح على وعي بالعدم وبالتناهي من خلال التجربة الانطولوجية للقلق ازاء الموت ، وهذا هو الطريق الذي يؤدي الـى الالتقاء بالوجـود وذوبان المنطق في المواجهة ، عـلى طريق شبيه بطريق المتصوفة واللاهوت السلبي •

أما في انطولوجيا سارتر فيظل مـن الممكن أن يتحدث المرء عن وجودية ويظل من الصواب أن نقـول إننا نلتقي بالانفعـال الانطولوجي وبشيء يشبه الوحي أو الالهام ، دون أن يصل قط الى مجرد المصالحة بين الوجود البشري والوجود العام وهكذا تبدو ميتافيزيقا سارتر ثنائية الاساس بسبب تلك الهوة التي لا يمكن عبورها بين ما هو لذاته وما هو في ذاته •

ذلكم هو الشـكل العـام للميتافيزيقا والانطولوجيا الوجودية وهو شكل مختلف دون شك ، عن أسلوب الميتافيزيقا العقلية التقليدية ولا تزعم أنها علمية أو موضوعية ، انها توازي الشعر ، ولكن الشعر أيضاً لا يخلو من الحكمة •

يزعم الوجوديون أن بامكانهم أن يلمحـوا جانباً من الحقيقة الواقعية ولو بلمحة سريعة ومفتتة ، ويشكون من أن اللغة لا تسـعفهم ، وإذا كان بالامكان قول شيء عن الحقيقة الواقعية فلن يكون ذلك الا بطريقة غير مباشرة ، ولكن اللغة التي يتحدثـون بها تصبح أحياناً نوعاً مـن الغمـوض والهلامية • وهم يحرصون حين يتحدثون الى درجة يتشـكك المرء فيما إذا كانوا قد قالوا أي شيء •

ان جذور الرغبة في المعرفة والدافع العقلي تتشابك بطريقة عميقة مع جذور الرغبة فـي الوجود ومع الدافـع الداخلي للشخص ككل • فهناك دائماً عامل مشخص في المعرفة كلها وتتزايد أهمية ذلك العامل كلما أوغلنا نحو ذلك الضرب من المعرفة الذي يسمى ميتافيزيقا •

وعلى الرغم من أن البعد الشخصي وحتى البعد الديني يصبح مهماً جداً في هذا اللون من المعرفة الـــذي نسميه ميتافيزيقيـــة فان ما يترتب على ذلك هو استحالة الحديث عن المعرفة • غير أن ومضـــة الاستبصار الانطولوجي ، يمكن أن تعد أثمن ما نملكه ، ان الميتافيزيقا هي البحث عن حقيقة نهائية ، يقول عنها الدين انها الاله ، وقدحاولت الميتافيزيقا إقامـــة البراهين على وجود الله ، كما قامت ميتافيزيقات لا تعترف بالاله ، لهذا يقال ان رب الفلاسفة ليس هو نفسه رب الدين ، وهو قـــول يمثل روح الوجوديـــة تماماً ، ذلك ان الوجودي إذ يتحدث عن الله ، فإنه لا يتحدث عنه على أســـاس برهان عقلي يثبت وجوده ، بل يتحدث عنه حين يفكر في معنـــى الوجود الانساني عندما يستكشف هذا الوجود الى حدوده القصوى • لهـــذا فإن قسمة الوجوديين بصورة قاطعة الى وجوديين مؤمنين أو متدينين ووجوديين غيـــر متدينين لا يعترفون بالالوهة ، هي قسمة مستحيلة ، لان الوجودية تعيش في توتر بين الايمان والشك بسبب معالجتها للمشكلة بالطريقة نفسها ، فالمؤمن منهم يكون ايمانه هشاً ومنطوياً على مخاطرة ، وعدم تدين غير المؤمن يتضمن عناصـــر الايمان • ولو كان كل شيء عبثاً ، دون معنى ، لما كان للتمرد على معامله الانسان كشيء أدنى معنى

الوضعية المنطقية ، فلسفة التحليل (الواقعية الجديدة)

بلـــغ اتجاه رفض الميتافيزيقا ذروتـــه (وربما انحلاله) تحت اسم الوضعية الجديدة Neo-Positivism في منتصف هذا القرن وهو الاسم الجديد لجماعة فيينا أو دائرة فيينا (نسبة الى المدينة) التـــي ضمت اسماء مثل : مورتس شليك وريشنباخ وكارناب وهانزهان ونيراث وســـوزان ستيبنغ ودنكان جونز وميس وآير وغيرهـــم ، وقـــد اتخذ مذهبهم أسماء أخرى غير الوضعية المنطقية مثـــل «التجريبية الجذريـــة» ، و «المذهب الفيزيائـــي» و «العلم الموحد» و «فلسفة التحليل» •

وتجمع بين انصار الوضعية الجديـــدة في مختلف مراحلها ومناطقها سمات مشتركة تنطبق أكثر ما تنطبق على جيل المؤسسين : فهم يشتركون في تصورات

معينة ويعالجـون بعض المشكلات بطريقـة واحدة ، كما يشتركون في اظهار اقتناعهم بآرائهم ، إذ ينزعون منزعا «دينيا» أي متعصبا ضد الميتافيزيقا ومنحازا الى العلم كمـا يقـول ريشنباخ ، وهم أيضا يربطـون ، بصورة أو باخرى ، مذهبهم بتجريبية هيوم وبالمنطق الرياضي عند برتراند رسل وتلميذه فتجنشتاين ـ على حد قول بوشنسكي ، وانهم جميعاً يشتركون في الاعتقاد بعملية فلسفتهم أكثر من المادية الجدليـة لان الفلسفة عندهـم عبـارة عن تحليل للغة العلمية وبطريقة علمية •

انطلقت الوضعيـة الجديدة مـن بعض آراء لودفغ فتجنشتاين الواردة في كتابه «الرسالة المنطقية الفلسفية» (نشرت ١٩٢١) •

كان الوضعيون السابقون يفسرون كل ما يقال عن العالم باحساس فعلي حالي أو ممكن (مستقبلي) ، يقول ميـل : «التصور الذي أكونه عن العالم في أية لحظة يتضمن احساساتي الآن كما يتضـمن ما لا حصر له من الاحساسات الممكنة» • ولكن الوضعيـين الجدد وجـدوا صعوبة بالغة في الارتداد بقضايا الرياضيات والمنطق الى الاحساسات الـى أن حلّ فتجنشتاين هذه الصعوبة من خلال التمييزات التي أدخلها بين القضايـا التحليلية (الرياضيات والمنطق) وبين القضايا التجريبيـة (الرأي المشترك بيـن الناس والعلـوم الطبيعية) وقد اطلق فتجنشتاين على القضايا التحليلية اسم «التوتولوجيات Tautologies ومعناها «اللغو» الذي لا يدل على شيء بمعنى أن القضايا لا تقول شيئا عن الواقع وان الاستنباط منها لا يؤدي الى وقائع ولكنها صادقة دائماً مهما كانت القيم التي تعوض عن متغيراتها مثـل ٢ + ٢ = ٤ لا تقـول شيئا عن وقائع ولكن عندما نعوض عن متغيراتها بقيـم ثابتة لكي نسـتنبط منها نتائج كثيرة •• هذا ما يخص قضايا الرياضات والمنطـق ، أما ما عـداها من قضايا فيجب أن تكون صورة منطقية للوقائع لكي تكون المعنـى ذاته • ولكـي نعرف ما إذا كانت الصورة المنطقية صادقة أو كاذبة ، نقارنها بالواقع ، ويقوم مذهب فتجنشتاين على القول إن العالم مؤلف من وقائع بسيطة ومنفصلة (ذرية) ومهمة الفيلسوف التحليلي هي اكتشاف صورها المنطقيـة ، والملفت للنظر هو التجربة الممكنة في

المستقبل التي تقرر صـــدق قضية ما أو كذبهـا • فأية قضية لها معنى اقررها «أنا» هي توقع بأننـي «أنا» سيكون لـدى الاحساسات في المستقبل ، وهذا الموقف يتضمن «مـذهب الانا وحـدي» أو «مذهب الانانة» يقول فتجنشتاين «ان مايعنيه مذهب الانا وحدي ، صحيـح ولكنه لا يمكن أن يعبر عنه منطقيا وانما هو يعرض ذاته فحسب» ثم انـه يقدم نظرية عن اللغة تفيد أننا لا نستطيع التحدث حديثا مفيدا ودالا على وقائع على أساس اللغـة وحدها ، لهذا فـان تحليلا منطقياً ونحوياً صرفا لايفيد معرفة ، وبما أن كل مسائل الميتافيزيقا يمكن ارجاعها الى التحليل ، فانها تصبح كلها مسائل زائفة دون معنى ، وانطلاقاً من هذه الافكار أقام الوضعيون الجـدد نظريتهـم الفلسفية التي يمكن تلخيصها كما يلي : للمعرفة مصدر واحد هو التجربة الحسية التي لا تدرك الا الاحداث المادية (وهنا يتفقون مع التجريبية التقليدية) ولكنهم يختلفون عنها من حيث أن التجريبية تعدّ قوانين المنطق «بعدية» أي تكتسب بعد التجربة فتكون وقائع جزئية معممة ، وكان كانط يقول إن للعقـل قوانين «قبلية» ويتخذ الوضعيون الموقف الوسط فيقولون إن قوانين المنطق «قبلية» وتوتولوجية (لا تعني شيئا)

ويؤكد الوضعيون الجدد (عكس فتجنشتاين) بأنه يمكن التحدث عن اللغة باستعمال لغة أخرى تكون بالنسبة اليهـا «ما بعد اللغة» Metalanguge والفلسفة هـي «التحليل ما بعد اللغـوي» المنطقي ، فهي تقيم نسقاً من الرموز ترمز الى ألفاظ لغة العلوم التجريبيـة ، وهكذا تصبـح الفلسفة ــ عندهم ــ مجرد دراسة للتراكيب المنطقية لقضايا العلوم •

ولديهم أيضا نظرية «القابلية للتحقق تجريبياً • يقولون : ان «معنى» القضية يتحدد بطريقة قبولها التحقق ، فنحـن لا نعرف معنى القضية الا إذا عرفنا انها تعطى مع المعنى ، والطريقة والمعنى شيء واحـد ، وتلازم فكرة التحقق فكرة أخرى هي فكرة «ما بين العقول أو ما بيـن الذاتيات» أي ان التحقق يجب أن يتم بين مشاهدين • والتحقق يتم بوساطة الحواس وإذن فلا يمكن التحقق الا من القضايـا الخاصـة بالاجسـام والحركات لهـذا تظل قضايـا علم النفس الاستبطاني وقضايـا الميتافيزيقا التقليديـة قضايا فارغة غير قابلة للتحقق لانها

لا تحقق شرط ما بين الذاتيات وبالتالي تكون اللغة الوحيدة التي لها معنى هي لغة الطبيعيات Physicalism ، وبعد ذلك جاءت فكرة «العلم الموحد» أي العلوم الموضوعية المتحدة على أساس اللغة الفيزيائية : الفيزيكاليزم •

جهد الوضعيون الجدد في مناقشة ما أسموه «القضايا الزائفة» التي تميز الميتافيزيقا ، فميز كارناب وظائف اللغة : فهي إما أن «تدل» على شيء واما أن «تعبر» عن عواطف ورغبات ، وكانت الميتافيزيقا التقليدية قد خلطت بين هاتين الوظيفتين • فمسائل الميتافيزيقا الانطولوجية كمسألة وجود الله مثلا هي مسائل زائفة • وفي مجال العلوم حاول الوضعيون الجدد أن يجدوا أساسا للعلم يكون تجريبياً خالصاً من كل تركيب منطقي ، وقد استنتجوا انه بنيان مؤلف من قضايا منطقية مرتبة ، يبدأ من قضايا أساسية أسماها كارناب «مراسمية أو بروتوكولية» بصفتها قواعد للعمل في المختبر العلمي أو المرصد الفلكي لها شكل صوري هو : ان س من الناس قد شاهد الظاهرة ظ في الزمن ز في المكان م • الا ان البروتوكولية واجهت صعوبات وضعتها موضع الشك ، حيث يبرهن على قضية بروتوكولية بوساطة قضية بروتوكولية أخرى : نشك مثلا في سلامة عقل العالم الفيزيائي ونبرهن على ذلك بالطبيب النفسي وهكذا الى ما لا نهاية •• أما ما تكشف عنه هذه القضايا من واقع ، فإنهم يجيبون بان الموضوع الوحيد للتجربة هو المحسوسات ، ومسألة الواقع المغاير للمحسوسات الذي تكشف عنه القضايا البروتوكولية هي مسألة زائفة فوجود ما يختلف عن الاحساسات لا يمكن التحقق منه •

واعترض ريشنباخ على هذه النتائج مخطئاً كارناب ببحثه عن يقين مطلق ، لانه لا يوجد الا «الاحتمال» ولكن إذا استندنا الى الاحتمال فيجب أن نغير مبدأ التحقق : وهناك التحقق التقني والتحقق الفيزيقي والتحقق المنطقي والتحقق فوق التجريبي ، والموضوع يتعلق باختيارنا أي نوع من التحقق وإن كان ريشنباخ يميل الى الفيزيقي والمنطقي ، فهو يعرف المعنى بقوله : ان القضية تكون ذات معنى إذا أمكن تحديد درجة احتمالها وقد انتقده الوضعيون أنفسهم

ورد هو على الوضعيين حتى انشق الوضعيون على أنفسهم وانحلت الوضعية . وبدأت المرحلة المسماة فلسفة التحليل .

وتعود أصول فلسفة التحليل الى فلسفة جورج مور الذي لم يكن وضعياً ولكنه كان عدواً للميتافيزيقا ، فقد اهتم بنقائض الفلسفة (تؤكد وتنفي) وعرض قضايا عادية جدا يعتنقها كل انسان ويسلم بها يقول : « يوجد الآن جسم حي هو جسمي . وهذا الجسم ولد فيما مضى ويوجد باستمرار منذ ذلك الحين .. ومنذ ذلك الحين كان على صلة أو على الاقل ليس بعيداً عن سطح الارض ... ومن بين الاشياء المحيطة بي .. أجسام حية ... أنا انسان ومنذ ميلادي لي تجارب مختلفة ... » إن هذه القضايا التي يسلم بها مور هي قضايا مشخصة أو جزئية .. ويمكن مقابل كل واحدة منها تكوين قضية مجردة عامة تكون وظيفتها كما يلي : في حال نفيها وانكارها ، تبطل القضايا المشخصة التي تقابلها . وبالعكس إذا كانت قضية جزئية صادقة فإن هذا يتضمن رفض قضية عامة تقابلها وانكارها (مثل قضايا الفلسفة التصورية) وبالنتيجة يحاول مور أبطال قضايا الميتافيزيقا على أساس تعارضها مع كل ما يقبله الناس على أنه حقيقة .

واذن ، يجب أن يصمت الفلاسفة اذا كان رأي الناس غير رأيهم ، مات الملك، عاش الملك، هل يمكن أن تكون الحقيقة بعدد الاصوات ؟ هل يصمت الفلاسفة والعلماء أمام الخرافات والاوهام الشعبية ؟

لقد استبدل المتأثرون بمور بفكرة الرأي المشترك الغامضة فكرة أسهل هي فكرة اللغة المعتادة ، يقولون : إذا كانت هناك قضية جارية في الاستعمال العادي (غير الفلسفي) للغة فانها تكون بريئة من النقد الفلسفي — على حد قول مالكولم — وهكذا تصبح الفلسفة التحليلية نقداً لغوياً للغة الفلسفة أو لنقل : تصبح فلسفة لغة تهدف الى توضيح قضايا المعرفة العلمية . ومن أهم أهداف فلسفة التحليل ، تحليل الوقائع المعبرة عن العلم الى مكوناتها البسيطة بهدف توضيحها ، وجعل الفلسفة علمية — على حد قولهم — يكون بقيام الفلاسفة بمعالجة مسائل قابلة للحل بدلا من اثارة مشاكل كبرى لا أمل

في حلها وذلك بأن تؤخذ المسائل واحــدة فواحــدة بدلا من تناولها كلها معا • وكان برتراندرسل قد برز كفيلسوف تحليلي في مسألة إرجاع الرياضيات الى المنطق ومسألة صلة معطيــات الادراك المباشر بالموضوعات الخارجية ، فقد كان يرى أن الفلاسفة ليسوا حكماء يقدمون تعاليم اخلاقية وحسب بل علماء يمتنعون عن الميتافيزيقا والاخــلاق لانه لا يوجــد علم يستطيع القول أي سلوك أفضل من غيره •

ويجب أيضاً أن نذكر ان قطب الفلســفة التحليليــة الفردجول آير قد تأثر برسل في محاولته تحرير الفلسفة من الميتافيزيقا وترك البحث عن الظواهر للعلم التجريبي مكتفياً بتحليل اللغة العلمية وتوضيح قضايا العلوم التجريبية بترجمتها الى قضايا ذات مضمون حسي بوساطة «مبــدأ التحقق» المعروف عند الوضعية المنطقية ، للكشف عن قيمة الصــدق في التركيب اللغوي للقضية ، ليصل الى القول إن قضايــا الميتافيزيقا لا تقبــل التحقق لهذا فهي «شبه قضايا» أو قضايا فارغة

وقد ذهب بعض أنصار آير الى أبعد منه لانهاء «الكلام الفارغ» فإذا كان الوضعيون قــد اكتفوا بتشــخيص المرض ، فان مــن الضروري علاجــه لان اضطراباً لغوياً لا يبرح ذهن الميتافيزيقي يجب البرء منه ، والعلاج هو «التحليل المنطقي» لا النفسي ومن هنا سموا أنفسهم باسم «الوضعيين المعالجين» •

وهكذا تلاشى تصور الفلسفة عند التحليليين إذ أصبحت طفيلية على العلم ، والعلم في غنى عن «توضيحاتها» وذلك من أجــل استبعاد الميتافيزيقا التي تبحث في وجود الله وحدوث العالم وحرية الارادة وخلود النفس والقيم يقول شليك : «ان الاسف على اســتحالة الميتافيزيقــا أصبح مستحيلا ومن يفعل ذلك يكون كمن يأسف على تربيع الدائرة» •

محتـــويات الكتـــاب

الموضوع	الصفحة